

ACTA UNIVERSITATIS SZEGEDIENSIS

SECTIO PHILOSOPHICA

CURANT C. BOGNÁR, J. HALASY-NAGY, J. MESTER

VISY JÓZSEF

GÖRÖG EMBERESZMÉNY
ÉS
PAIDEIA

(AZ ÓKORI ETIKAI ÉLETSZEMLELET ALAKULÁSA A HELLÉNIZMUS KORÁIG.)

TOMUS I.

FASC. 1.

S Z E G E D, 1 9 4 3

UNIVERSITATE LITTERARUM REGIA HUNGARICA A NICOLAO HORTHY NOMINATA
FUNDOQUE ROTHERMEREIANO ADIUVANTIBUS EDIDIT
SODALITAS AMICORUM UNIVERSITATIS

50286



I. BEVEZETÉS.

Az ókor etikai életszemléletének alapvonalait keresve előjáróban két tartalmi és egy módszeres kérdést akarunk tisztázni. 1. Miben áll életszemléleti szempontból az erkölcsi érték fogalma? 2. Hogyan jelentkezett ez az etikai értéktudat az ókor irodalmában? 3. Milyen eljárásmódot követtünk a klasszikus irodalmi örökség elemzésekor?¹

1. Az életszemlélet és erkölcsi érték fogalma.

Az emberi lélek két alapvető ténykedése a gondolkodás és az akarás. Ez biztosítja a kiegyensúlyozott személyiség belső egységét az ismeret és cselekvés terén; itt találhatjuk fel tehát elsősorban az erkölcsi érték fogalmát. Ez az értékfogalom mutatja meg az embernek a lét adottságaival szemben való helyes magatartást s egyben készíti is az embert valamilyen értékelő állásfoglalásra. Az érték fogalma és értékelés elve vizsgálódásunkban a következőképpen fog érvényesülni:

Az erkölcsi értéknek az ókorban kialakult eszméjét elemezve próbáljuk az érték fogalmát alkalmazott formájában meghatározni s így mint irányadó tényezőt a gyakorlati életvezetés szempontjából felfedni. (Elismerjük azt az ellenvetést, hogy az elméleti feladatot szolgáló értékbölcselet vagy akár a világnézet nem tekintheti hivatásának, hogy az élet számára gyakorlati törvényt adjon, vagy irányítást szabjon, hanem csupán az elvi tisztázás területére szorítkozhat. Viszont kétségtelen az is, hogy az értékelő magatartás elvi tudománya nem zárkozhatsz el egy bizonyos fokú törvényadó jellegtől s így nem függetlenítheti magát a morális szabályok megjelölésétől.²)

Az érték az a különböző fajú és tartalmú elsősorban szellemi fogantatású valóságélmény, amely az élőlények vagy dolgok célszerű kibontakozódását elősegítve minden tevékenységüknek lényegadó és iránymutató tényezője. A felismert értékek szeretése és megvalósítási szándéka szabja meg etikai magatartásunknak, nevezetesen világnézetünknek irányát és jellegét. Így tehát ez minden kultúrának legsajátosabb belső tartalma és céleszménye. A fenti meghatározás természetesen az érték fogalmának csupán formális és legfeljebb funkcionális definíciójaként tekinthető, de mégis ez az alkalmasabb — a benne rejlő tartalmi jegyek figyelembevételé-

vel — az antikvitás morális magatartásának és alkalmazott jellegű világszemlélésének megközelítésére.³

Minden világnézeti állásfoglalás *értékelés* alapján történik. Olyan tény ez, melynek felismerése már Sokratest foglalkoztatta, fogalmi kifejtését pedig különböző szempontból megvilágítva megtaláljuk Platon és Aristoteles bölcseletében, sőt világnézeti súlypont-áthelyeződéssel a szokratikus és hellénisztikus iskolákban is. E szerint az *értékelés ténye* objektív és szubjektív tényezők összehatalálkozásából áll⁴: az értékhordozó jelenségnek értékesként való felismerése és elfogadása, vagyis amikor magatartásunk hozzáidomul helyesnek tartott elveinkhez.⁵ Az erkölcsi érték és *értékelés* hármas velejárója pedig a *szabadság, lelkiismeret és kötelezőség*.⁶

S így *alapvető különbség* az értékek és a természeti létezők között, hogy azok emezekkel szemben a *kellőség* létartományába kíváncsoznak. Az értékek léte nem érzékelhető, de érvényesülésük tagadhatatlan az emberi szellem kultúrtörténetében. Vagyis az értéknek érvényesülnie, megvalósulnia kell. Mindazonáltal az értékeségnek nem feltétlen ismérve az érvényesség. Ez az érvényesség ugyanis nem határozza meg abszolút módon az értékességet, mert hiszen — Rintelen finom elemzése szerint — nem tud minden érvényesülni, érvényre jutni, ami értékes.⁷ Viszont az igazság, nemeség, szépség értékek maradnak akkor is, ha egyes korok értelmi eltévelyedése vagy erkölcsi eldurvulása miatt követelményeik az életben nem valósulhatnak meg. Ezzel ugyanis nem szűnik meg ideális érvényességük. A *kellőség* mellett az érték és az értékelés másik alaptulajdonsága az idők és emberek felfogásától független változatlanság. Az etikai eszmélődés történelmi fejlődésének felületi áttekintése is azonnal meggyőzi a szemlélőt arról a tényről, hogy minden ellenkező viselkedés és külső látszat ellenére is az erkölcsiség alapjellege és általános elvi követelése a legjobbak tudatában változatlan és egyetemesen egyértelmű volt.⁸

A bölcseleti elemzésen felül azonban az erkölcsi érték természetét és a vele kapcsolatos értékelő magatartást az etika meghatározása is segít megközelíteni: „Ethik als Wissenschaft ist eine theoretische Anweisung zum glückseligen Leben: das Werk der Philosophie, die aus dem, was sie für diese höchste praktische Aufgabe leistet, ihre immerwährende Legitimation gewinnt und ihre innere Triebkraft schöpft.“⁹ Vallási vonatkozásban a hittudománynak erkölcsstani része rokon vele.¹⁰ A művelődéstörténeti összehasonlítás kedvéért utalunk ennek a két tudománynak közös célzatára. Kibontakozásukhoz sok termékenyítő formai alapszemponthozott a görög gondolkodás. Igazolja ez a körülmény azt, hogy a görögség az erkölcs fogalmának, továbbá az értékelés szempontjainak elvi kijelölésében helyes úton indult meg. Csattanós bizonyíték erre az a tény is, hogy a mai hittudományi karokon használt erkölcsbölcséleti kézikönyvek a külső rendszerezésben és a fogalmi elemzésben állandóan Aristotelesre, Ciceróra és Senecára (a két utóbbiban tehát a sztoikus világszemléleti alapvetésre) hivatkoznak.¹¹

A fentiek szerint az etikának és értékelméletnek, más szóval az erkölcsiségnek és világszemléletnek szoros kapcsolata nyilvánvaló.¹²

Kétségtelen ugyanis, hogy a világszemléleti állásfoglalás nem választható el az erkölcsi felfogástól.¹³ A kettő azonban nem azonosítható, bár területeik szétválasztása egyik legnehezebb problémája a morális és axiológiai irodalomnak.¹⁴ A mi feladatunk most nem az, hogy erre a vitás választvonalra rámutassunk, de mégis kénytelenek leszünk egész vizsgálódásunk folyamán számolni a két problémakörnek szoros érintkezési pontjaival.

* * *

Az erkölcsi érték fogalmának és összetevőinek vázolása után még felelnünk kell arra a kérdésre: hány érték fajta van és mi az értékek megvalósulási formája?

Az első kérdés megválaszolása nehéz, mert az egyes rendszerek többféle értéket különböztetnek meg. A klasszikus értékstan hagyományos hármas felosztása mellé Schütz a szentség értékét sorolja még¹⁵, mely azonban csupán kibővíti az értékek alapkategóriáit, mivel a *szentség* a jóság *transzcendens válfajaként* tekinthető. Viszont A. Messer kilenc értékcsoporthoz vesz fel¹⁶, melyek azonban nagyrészt a hármas értékfaj alosztályaiban elhelyezhetők. Tekintettel arra, hogy vizsgálódásunk az ókorra irányul, azért mi a hármas értékfelosztást vesszük alapul. S így az alábbiakban bennünket a jóság értékfogalma, továbbá az igazságnak és szépségnek vele rokon megnyilvánulásai érdekelnék.

Mindezeknek az értékeknek valóra váltása pedig az *életszemlélés* keretein belül történik. Az életszemlélés ugyanis nemcsak tapasztalati, spekulatív úton szerzett világképünket jelenti, vagyis az anyagi és szellemi valóságokról szerzett szünoptikus összbeműködésünket, hanem az ezekkel kapcsolatos értékelő állásfoglalásunkat, tehát minden emberi magatartás és cselekvés irányító célgondolatát. Mi más pedig mindez, mint a világrend adottságaival és megvalósítandó céljaival szemben való egyensúly-keresés, más szóval elhelyezkedés a lét síkján, készen arra, hogy az ember a másik létrendnek, az értékvilágnak szólításait meghallja és teljesítse.¹⁷ Ennek az állásfoglaló és értékvalósító belső készségnek előkészítője az ókor felfogása szerint a *paideia* volt. (A kifejezés a szó legtagabb értelmében vett nevelésnek, mint emberformáló tevékenységnek megbonthatatlan teljességét jelenti.) Ez a meggondolás lesz tehát a mi egész vizsgálódásunknak lényegadó alapelve. Kétségtelen ugyanis, hogy ennek a paideiának legfőbb célja volt beállítani az embert, mint öntudatos munkatársat a felséges törvényszerűséggel működő világrendbe. Vagyis rávilágítani helyzetére és feladatára.¹⁸ Ebben pedig már a görög irodalomnak tősgyökeres paideia-szemlélete táruul élénk, mert hiszen az életszemlélésben az ismerési vonás mellett, sőt fölött! az értékelő magatartás áll,¹⁹ mely a világnak nemcsak mibenlétét, hanem értelmét és értékét is keresi.²⁰ Így egyesíti magában a paideia a görögség felfogása szerint a helyes és boldog élet normatív jegyeit. Eszerint u. i. minden nevelés egyrészt a harmonikus életszemlélet előkészítője, másrészt pedig az erkölcsi értékelés kialakítója.²¹ Ebben az értelemben pedig az antik paideia nem fogalmi elemzésben kimerülő szemlélődés, hanem a helyes cselekvésnek tudatos kiteljesi-

tője. Hogy tehát fejtegetéseink többet ne igényeljenek maguknak, mint aminek kifejtésére vállalkoztak, előre jelezzük, hogy célunknak megfelelően nem az értéktétel élményének pszichikai lefolyását vizsgáljuk, hanem az értékelés tényét, vagyis az értékelő emberi tudatnak és magatartásnak antik jelentkezési formáit tesszük mérlegre.²² Az egzisztenciális filozófia ugyanis nemcsak a lét alapkérdéseire akar feleletet adni,²³ hanem éppen a görög etikai irodalom tanúsága szerint életre kiható iránymutatást is igényel magának.²⁴

Ez a paideia-célzatú bölcséleti eszmélkedés volt hivatva az ókori ember számára az életformát kialakítani.²⁵

2. A görögség szerepe az erkölcsi értékelés kialakulásában.

Ennek a világnézésnek első rendszeres alapvetését tudományos elmélyültséggel a görög eszmélkedés kísérelte meg. Az értékfogalom a görög gondolkozás történetének már az elején megjelent a bölcselő tudatban. Nélkülözhetetlenségét ez a korai felmerülése és azóta egyre bontakozó tana egyaránt igazolja. A görög irodalom egész fejlődése azt mutatja, hogy a görög szellem igyekszik úgy öntudatosulni, hogy cselekvésében és teljes egyéni magatartásában a világ fölé emelkedjen. Ezért ismerünk rá a görög világnézeti képben és a belőle sarjadó értékélményben az emberi Lét első formai és tartalmi kiteljesülésére.²⁶ De a szépirodalom is szinte hivatásszerűleg kivette részét a világkép formálásából és elmélyítéséből. A görög költői és történeti művek igazolják azt a megállapítást, hogy az erkölcsiség elvéhez igazodó lelki készség mélyen bele van szövődve az emberi szellembe.

Az értékesség, nevezetesen az erkölcsi érték kérdése tudatosan már akkor jelentkezik a görög gondolkozásban, amikor az ember fölismeri, hogy a világmagyarázás nemcsak teoretikus ismeretet jelent, hanem ezen az értelmi elemen kívül akarati és érzelmi kihatásai is vannak. Amikor vonzalma ébred valamely eszme iránt, sőt mikor ez a vonzalom őt a megvalósításra sarkalja: ez a tevékenység már az értékelésnek ösztönös megnyilvánulása.²⁷ Bár náluk az erkölcsiség még nem öncélú, tudományos elve a kutatásnak,²⁸ de mégis kiemelkedő tárgya nevelésüknek, irodalomszemléletüknek, s ezeken keresztül bölcséleti, lélektani és politikai elmélkedéseiknek. Bölcselőik előtt már fölmerül az erkölcsi értéknek kötelező normája és célja. Ezenkívül megkísérlik tisztázni a moralitás lényegét, noha a helyes végső viszonyítási alapot csak hiányosan ismerik fel. Mindazonáltal a görögségben mint a paideia hivatásos ápolóiban az erkölcsi érték sajátos természete avatott és lelkes kutatókra talált.

Az erkölcsi értékeszmének megragadását kétféleképpen kísérelte meg a görög bölcsélet. Az egyik irányzata a boldogságban kereste ezt, a másik pedig a Jó ideájában igyekezett az erkölcsiség végső elvét megtalálni. Ez a boldogság-fogalom azonban nem azonosítható a mai értelemben általános használatú érzelmi kielégültséggel. Nem a szenzitív élmények kellemes ingere ez. Platon eudaimonizmusa az ideák szemlélődéséből táplálkozó bölcs és igazságos lélek harmoniája.

Más szóval: az ideák fényének sugárzása a lélekben.²⁹ Ez pedig nem más, mint a legmagasabbrendű eszmének megragadása, a hozzá való hasonulás és az átélés nemes élvezete. A boldogság és a jó ideájának fogalma azonban, — mint látni fogjuk, — egybeolvad és a boldogság a legfőbb jó-nak elismert eszmétől fogja igazi tartalmát kölcsönözni.

Ennek a nagy horderejű megsejtésnek a színe előtt ismerjük fel, hogy a görög irodalom az európai emberiség leggrandiózusabb lelkiismeretvizsgálata, mely arányaiban legmélyebb, korában pedig a legősibb. A végtelenbe-törés vágya, a múlt világ fölé való emelkedés, tehát valamilyen módon az örökkévaló lét igénye kettős alakban jelentkezik a görög gondolkozásban: a vallásos-mítikus költészetben és Parmenides, Platon, Aristoteles bölcséletében. Az istenek eredetének, metamorfózisának, attribútum-gyarapodásának szimbolikus költészete, továbbá a misztériumok hitvallása bő anyagot kínál ebben a tekintetben a vallástörténeti kutatás számára. Viszont bölcséletük tulajdonképpen akkor lépett nemes jogaiba, mikor a végtelenbe torkolló *szellem* fogalmát megsejtette és az emberi szellemmel való rokonságára rámutatott. Így lett az ember is jogos részvényese a földöntúlra nyúló létezésnek. Ezzel természetfeletti indítékot, sőt nyomatékot kapott az emberi szellem egyik legősibb tevékenysége: az erkölcsi öntudatosságra való törekvés is. És a görögség valamennyi európai nép között azzal vívta ki magának a „szellem történeti méltóságát“ és öntudatát, hogy észrevette a lét és érték problémáit, sőt megkísérelte megfejtésüket. Az eszmei indításokra annyira fogékony görög elmejárás hozza felszínre azokat az érték gondolatokat, amelyeknek kultuszában emelkedik legmagasabbra Európa erkölcsszemlélete. Ezért a görög irodalom „emberi élmény és tanulságok szempontjából kimeríthetetlen“ mélységű.³⁰

A görögök keresték az erkölcsi világszemléletnek azt az alapkategóriáját, mely békés, bizó életérzéssel tölthetné el az embert. Szellemi örökségüket tanulmányozva a mai emberben is sejtelem kél a görög néplélek kivételes képességeiről, sőt váteszi elhivatottságáról. A görögségnek elevebb ébredéssel öntudatosuló géniusza a *világnak* és *értékeinek* emberi tartalmát öntötte klaszszikus formába. Ezért maradandó az ő életszemléleti alapvetésük. Költészetüket valami bensőséges és közvetlen fogékonyság jellemzi, mely ihletéseit az életnek vagy a mítosznak, a természetnek vagy a hagyománynak, de végeredményben mindig a lelkiiség mélységeiből fakadó emelkedett embereszmenek átéléséből veszi. Sophokles a lelkivilág belső hullámozását és a művelődés örökértékű tartalmát meríti a tragikum felséges költészetébe, Pindaros pedig felboltozza a leggazdagabban ömlő művészi kifejezőerőnek és a színes, tömör, dübörgő hangzatosságnak utolérhetetlen szárnyalásába. Költői képzeletük lánggra lobban a tengernek, a sziklás hegyoldalnak, Delphi völgyének vagy Helikon bérceinek szemlélésétől, s kardalokban, ódáiban csodálják meg a mindenség fonséges jelenségeit. Az ünneplő természet szépségeit kiérző lélekkel merülnek el a görög táj és tenger, flóra és fauna igézö tüneményeiben.

A görög szellemi alkat jellemzésére nem is tudnánk egy sajátos megfelelő tulajdonságot megjelölni. A kolonizáló hajlam éppúgy megvolt bennük, mint a szisztematizáló rendérzék, a politikai érdeklődés éppúgy, mint a teoretikus elmélyülés belső készítése. Etikájuk elsősorban tanuskodik az életjelenségeknek és -értékeknek arról a szünoptikus szemléléséről, mely eszmét és gyakorlatot, politikát és művelődést egyaránt beállít a harmonikus életrend munkálásának sorába. W. Jägernek sok beleélést sugárzó tanulmányai szerint a görögök a mi értékrendszerünknek és művelődési eszményünknek megteremtői.³¹ A görög szellemnek ezt a kutató-teremtő tevékenységben izzó feszülését tartja Eucken a görög művelődés magyarázó alapokának. Szerepüket és jelentőségüket a szellemi nagyságnak kettős kritériuma mutatja, s ugyancsak ez szabja meghatásukat: megvolt a görög génuszban 1. a látó, 2. az alakító készség; az előbbi inkább tudományos, az utóbbi pedig a képzőművészeti alkotásaikat eredményezte. A metafizika megteremtői ők. S ez a metafizikai vonás, a dolgok végső, nagy magyarázó elvének ez a kutatása mélyen átjárja egész tudományos magatartásukat. A kialakuló irodalomnak minden ága a saját körének öncélú művelése mellett ennek az életet és embert egységben látó bölcséleti, világnézeti eszmélésnek volt elősegítője. A metafizikus Platon számára az Isten a változhatatlan és-egyszerű Lény,³² akiből a jelenségeknek és dolgoknak is változatlan idea-jellege kisarjad. De az Isten örök ideál is, kihez hasonulni a főtörekvés. És itt ne tévesszen meg bennünket az, hogy Platon isten-elmélete még nem mentes a véges emberi elme gyarló képzelgéseitől. Ő kísérli meg, hogy a felsőbbbbséges művészi alakító-erő igézetes erejével ábrázolja a szellemi tudatra ébredt embert — talán önarcképében.

Minden erkölcsi eszmélkedésnek s így a görögségének is — mint láttuk — végső indítéka és egyetlen célja a boldogság. Különbőség csak abban lehet, hogy hogyan értelmezik az egyes irányzatok a boldogság benső mibenlétét. Szenzualista vagy idealista, immánens vagy transzcendens boldogság elégíti-e ki maradéktalanul az embert: ez minden eudaimonizmusnak lényege. S ilyen vonatkozásban a keresztény etika sem tiltakozik a boldogság-fogalom ellen, sőt ő maga is az isteni élet öntudatában egy boldogság-fogalmat tűz az ember etikai törekvései elé: indítékul és végső célul egyaránt. A görög erkölcsi tudat alakulását vizsgálva természetszerűleg merül fel előttünk ez a kérdés. Megoldására többféle kísérletet tett a görög génusz. De hogy mennyire sarkalatos kérdése volt ez a világnézeti öntudatosságra törekvő léleknek, igazolja nemcsak Aristoteles bölcséleti elemzése, hanem Sophokles tragédiáinak minden sora. Kétségtelen ugyanis, hogy a világgal szemben elfoglalt álláspontjuk szilárdsága az istenséggel és az emberiséggel szemben való kiegyensúlyozottsági élményben: az eudaimoniában testesül meg.

A görög világnézet másik alapfogalma a szabadság gondolata,³⁴ s ennek megfelelően legfőbb színárnyalata az öntudatos állásfoglalás volt a lét minden értékével szemben. Így lett az észszerű megfontolás, a belátás, az intelligencia az a vezérhang, (majd Sokrates tanítása nyomán az őt megillető jogaiba lép a lelkiismeret: daimo-

nion, szüneidézis), amely az igazság, szépség, gyönyör és jószág megvalósulásában az irányítónk. A boldogság alapfeltétele is csak ez a teljes ismerő tudás lehet, mely egyedül segít el a világ vagy a szellem értékeinek tökéletes élvezéséhez. Mivel a gondolkozó elme volt az, amely az embert minden ismeret elérésére képesítette, ebből a tényből magyarázható az ókornak feltétlen ész-tisztelete, az intellektualizmus, mely sokban hozzájárult a kora-újkori racionalizmus előkészítéséhez. (Cicero szinte a rajongó hódolat hangján ír a belátó értelemről, mint a legnagyobb istenajándékról.³⁵) Mivel tehát a görög erkölcsértelmezésben az értelmi tudatosság ilyen elsőbbséget kapott, ezért a görögséget gyakran az intellektualista világnézet őseredeti képviselőjeként szokták emlegetni. A szó használatában azonban nagy óvatosságra van szükség. Valóban intellektualista volt a görögség elsősorban abban az értelemben, hogy minden lét- és értékfogalom nyitját elméleti elmélyüléssel, kritikai analízissel igyekezett megtalálni; másodsor pedig azért, mert az erény lényegét a helyesnek ismeretében látta. De nem terjeszthető ki az „intellektualizmus” kifejezés a görög világnézés jellegzésére abban az értelemben, amint azt például Spinoza bölceletére értjük, aki minden értékfogalmat az intellektus tevékenységére akart visszavezetni (pl. az Abszolútum előtt való hódolat semmi egyéb mint amor intellectualis Dei). A görögség az intellektus szerepét nagyra tette, de illetéktelenül nem túlozta. Gondoljunk csak Aristoteles erényfelosztására, mely dianoétikus és etikai erényeket ismer; gondoljunk a sztoikus erkölcsi eszményre, vagy egyáltalán a görög etika alapfogalmainak gyakorlatias tartalmára (szabadság, jó, boldogság, erény, mértékesség, igazságosság, arány stb.)

A görögségnek még nem sikerülhetett — éppen a művelődéstörténeti helyzet által megindokolt kezdetlegesség folytán — a lét és a lélek természetfeletti kérdéseiben minden tekintetben végső megállapításra jutni. Ez azonban nem von le a görögség szellemtörténeti értékéből, csupán a lét és lélek ösgazdagságú összetételét mutatja eszünkbe. Gondoljunk csak aquinói szt. Tamásnak, Leibniznek, Kantnak, Hegelnek hősies küzdelmére ennek a két problémakörnek ezerarcú kérdés-rengetegével szemben, s akkor tudjuk értékelni a görög megindulás nehézségét és viszonylagos eredményeit.

Ha tehát az ő jellemeszméjük még nem is öleli föl az elvhűség, céltudatosság és nemeslelkűség természetfeletti követelményeit, de maguk a fogalmak már jelentkeznek, és értékelésük már gondot okoz Sokratesnek, Platonnak, Aristotelesnek majd a sztoikus etikának. Így készítették ők elő az erkölcsi jellem tulajdonságainak egységbefoglalását a következő nagy szellemi-lelki mozgalom: a kereszténység számára.

Mivel fejtegetéseink során nem akarunk kitérni sem a történeti fejlődés egybevetése elől, sem pedig az egymásra vonatkoztatás feladata elől, ezért már most utalunk arra a viszonyra, amely az egyes fejlődési fokok és a mai értékelési alap között fennáll. A világnézeti eszmélődés alakulása általában tisztuló fejlődési fokokon át halad. Ezért az erkölcsi Én és az értékvilág belső vonatkozásainak kiépítése során észlelhető ferde-utak vagy vak próbálkozások sem



maraszthalhatók el minden további nélkül. Ezeknek részei ugyanis egy következő tökéletesebb alkotás számára szolgáltatnak épületekőveket, s így közvetve hozzájárultak az etika dómjának kialakításához, melynek ívei és tornyai a természetfeletti világba nyúlnak át.

Mindezek után az antik erkölcsi életszemlélettel kapcsolatban még egy megállapítást kell tennünk: A világnézet, majd szűkebb értelemben az etikai világkép az emberi szellem tudatos és értékelő tevékenységének megnyilvánulása. Ennek a szellemnek pedig elsődleges hordozója „az értékvalló és -valósító” éniség.³⁶ Ha ezt a tételezt az antik szellemfogalomra alkalmazzuk, meg kell állapítanunk, hogy az értékek felismerése, vallása spekulatív értelemben nagy előhaladást tett az ókori bölcséletben, a megvalósításuk azonban már mögötte maradt ennek a felismerésnek; habár Pythagoras köre, Sokrates, az akadémia, majd az etizáló sokratesi iskolák, a misztériumszekták és Plotinos irányzata ezen a téren is tiszteletre méltó magasságokba tudott emelkedni. De éppen az ő erőfeszítéseik igazolják, hogy a „diadalmas világnézet”-nek vannak olyan emberfeletti jegyei, amelyeket a véges elme önerejéből fel nem fedezhetett. Itt tehát a bölcsélet már átnyúlik az immánens valóság és érték területéről abba a világba, ahol csupán valamely természetfeletti szellem gyújthatott fáklyát számára. Ez volt az isteni eredetű kinyilatkoztatás.

Nem kereshetjük tehát a görögségnél a teljes rendszert (ezt a későbbi erkölcsbölcsélet hozta meg),³⁷ sem a mai világnézéssel való részleges összehangzást. Az ő érdemük a problémákra való ráeszmélés és a megvalósításuk felé megtett tudatos lépés-kísérlet.³⁸

3. Hogyan közelíthető meg fejtegetéseinkben az ókori ember-eszmény és paideia-gondolat?

Az ókori embernek önmagára ébredését és világmegismerő tájékozódását iparkodunk vizsgálódásaink során a világnézés tükrözésében megpillantani. Azt a mélységesen emberi örömet, amely eltöltötte az elmét, amikor rádöbbsent önerejére. Mikor az ész kiemelte az embert a való világ adottságaiból, föléje emelte a természeti sorsszerűségnek, s az ember, a phronésis, intelligentia, sapientia büszke birtokosa elemezni kezdte a természetet. Szembeállította vele magát (de nem ellentétbe); vizsgálta benne helyzetét és kutatta célját.

Az alábbiakban tehát az őseredeti és legsajátosabb humánumeszme kibontakozását tervezzük vázlatosan megjelölni: az ember a természettel szemben, (morális ontologia) majd az ember önmagában és a közösséggel szemben (etika, politika és paideia). Vizsgálódási vezérszempontunk az erkölcsi értékelés tudatténye. Így elsősorban az etikai lét és érvényesség rejtekeit kutatjuk. Tüzetes elemzés alá vesszük a klasszikus irodalomban megnyilvánuló paideia-gondolatot a fentiekben körvonalaazott axiológiai értelmezés szellemében, még pedig két életközelségi szempont alapján: hogyan nyilvánult meg az erkölcsi kötelezettség tudata a görög paideia-eszmény-

ben, és hogyan vált kiinduló pontjává minden olyan öneszmélődésnek, mely az ember erkölcsi léthelyzetében az egyensúlyt kereste. Ez a kettős szempont szabja meg vizsgálódásunk teoretikus igényét és praktikus célzatát. Tervünk a szellemnek a morális tökéletesedést kereső, vivódó vágyakozását bemutatni, mely tehát tartalmilag részben ugyanaz, ami az alkalmazott etikának is közvetlen tárgya: az emberi életmód. Az antikvitás erkölcsi értékélményének vizsgálata tehát az etikai eszményszólitásnak azokat a normatív jellegű tényezőit veszi szemügyre, amelyek az istenáldotta bölcselőknek és íróművészeknek értéktudatában jelentkeztek. Ebből adódik számunkra az a módszerbeli kötelesség, hogy vizsgálódásunk egyaránt tekintetbe akarja venni az etikának (vagyis az erkölcsiségről való elmélkedésnek) továbbá a morálisnak (vagyis egy nép tényleges erkölcsi normáinak s a hozzá igazodó egyéni életmódnak) követelményeit. Egyrészt azért, mert a világnézetnek történeti begyökerzettsége és gyakorlati megnyilvánulása csakis így érthető meg, másrészt pedig ebben a szünopszisban egyszerre jelenik meg előttünk a *logos* és *bios*, vagyis a felismert eszmény és a tetté-váltott meggyőződés.

Az antik világnézést vizsgálva ugyanis két dologgal kell tisztában lennünk, amelyek azonban lényegében egy töről sarjadnak. Az itt felszínre kerülő etikai elvek nem a köznép széles rétegeinek életelvét, meggyőződését tárják fel, hanem csupán a nagy gondolkozóknak és öntudatra ébredt szellemeknek látomásait szemléltetik. Másrészt pedig ezeknél is még inkább csak az életeszmény megsejtéséről, felismeréséről és rendszerezéséről lehet szó, mint az életbenyúló és egyéniségformáló magatartásról. Az erkölcsi élet gondolatát még szükségképen nem kíséri nyomon az erkölcsös életmód gondja is.

Exisztenciális célzatú filológiánknak és pedagógiánknak azonban mégis egyaránt kötelessége megragadni az ókor irodalmi értéktudatában megnyilvánuló normatív eszményt, mely irányítója lett a platoni *paideia*-fogalom kiszélesülése folytán a későbbi humanista művelődésnek. A görög irodalmi alkotásoknak ilyen célzatú vizsgálatát (*philosophéma*) hangsúlyozza Polybios is az egyoldalúan esztétikai beállítottságú hellénista irodalomtudománnyal szemben.³⁹ Így lesz a filológia a történetiszemlélet elmélyítő tényezője, elősegítője és kiegészítője. Hogy a filológusok ilyen irányú tervei nem antikizálni akarják a modern életet, vagyis nem akarják normává emelni a mai világnézés számára az antik eszmét, arra a szakember hivatottságával mutatott rá már Zielinszki.⁴⁰ Az antikvitás csupán eszmemag; talaj, melyből bármilyen tudományos, művelődési magatartásunk számára a történeti folytonosság érzete fakad.

Ezért fordul figyelmünk elsősorban az etikai értéknek az antik világképben való megkeresésére. Az ő elméleti vizsgálódásaik és költészeti alkotásaik ugyanis ezt az értékeszmét tűzték megvalósítandó feladatként a népközösség elé. Ennek megfelelő lesz a mi vizsgálódási módunk is. Elemezzük a spekulatív bölcsélet által felszínre hozott értékfogalmat, de nyomozzuk egyben azt az értékfeladatot is, mely bennük mint kötelező cél kifejezésre jut.⁴¹ Ezek az értékfogalmak és értékfeladatok pedig szinte nem is foglalhatók

össze egy egyszerű felsorolásban. Hiszen olyan fogalmakat köszönünk a görögségnek, amelyek a mai tudományosságnak, jellemlektannak és nevelésnek is sarkalatos pontjai. Ők fejtették először az ideá-nak, logosz-nak, psziché-nek és szimmetriá-nak igazi jelentését, s ők ismerték fel éppen ezeken keresztül a harmonikusan kialakított személyiség legfőbb ismervét: a kalokagathiá-t, s ennek egyetlen kialakító tényezőjét: a paideiá-t. A kalokagathia gondolata annyira meghatározta gondolkozásmódjukat, hogy etikai eszményük is tulajdonképpen a *harmóniának* és *esztétikumnak* tükrözése, sőt olykor vetülete. Paideiájuk pedig az emberi szellem kötelességeinek és céljainak megvalósítási kísérlete — az értékelésnek és emberformálásnak metafizikai vonatkozásaiban. Hiszen az erkölcsi rend elsősorban úgy áll a kutató görög géniusz előtt, mint az életalakítás művészetének normatív eszménye, sőt kötelessége.⁴² Ez a szemlélés több termékeny szempontot adhat nemcsak az ember-eszmének fejlődéséhez, hanem a pedagógiai eljárásunk elmélyítéséhez is.

Mi tehát, hogy a fönt jelzett görög paideia-gondolat és humánum-eszmény gazdagságát és szín pompáját lehető szerves áttekintésben, az egység harmóniájában érzékelhessük, vizsgálódásainkat a *lét*, *egyéni* jellem és *közösségi* érzet gondolatai köré csoportosítjuk. Vagyis az ember mint *önérték* és az ember mint a *társas közösség* tagja.

Célunk nem az, hogy az antikvitást idealizáljuk, erre az ókori kultúra nem szorul rá. Csupán a reális tényeknek megfelelően aktualizálni akarjuk azt, kutatva, mi az a maradandó jellegű életszemlélési alap és etikai eszme, melynek még ma is megszívlelendő mondanivalója van és amely történeti kulturideának elsenyvedése vagy csak sorvadása is embervoltunknak visszahozhatatlan vesztesége lenne. Hiszen pl. Platonnak emberfeletti mélységeket feltáró dialógusai a szellem és élet valóságait akarják összeegyeztetni egymással. Minden filozófiai alaphangja mellett is a platoni bölcsélet „az élet költészeté”-nek tekinthető. Ezenkívül embermivoltunk örök sajátosságai, az erkölcsi *helyesnek* és *mértékességnek* eszméi a görög irodalomban, művészetben, államrendben és nevelésben lettek tudatossá, sőt itt nemesültek az emberi magatartás alapelvevé. Ez a törekvés ismerhető fel nemcsak művészeti és tudományos alkotásaikban, hanem elsősorban nevelésükben.⁴³ Ők nem akarták a megismert eszméket fogalmakká, szavakká soványítani, hanem a paideia, az emberképző akarat szolgálatába állították. Hiszen a görög filozófus és költő is a *pedagógustól* kapta legmélyebb ihletését.

* * *

Előre kell bocsátanunk, hogy vizsgálódásunk célja elsősorban nem történelmi, hanem etiko-pedagógiai. Vagyis nem az antikvitás erkölcstörténetének jelenségeit nyomozzuk, hanem pedagógiai alapon vizsgáljuk az irodalmi emlékekben azt a fel-feltűnő értékeszmét, amelyet a hivatott írók és gondolkozók mint megvalósítandó ideát tűzték a népközösség elé.

Kétségtelen ugyanis, hogy az erkölcsstan elméleti tételezése mellett a világnézeti korkép megrajzolásához sok közvetett adalékot nyújt a történetírás és a költészet is. Hiszen az írók a korszak igazi „lázmérői”, akikben a közösség törekvései, céljai, egy-egy eszme iránt való lelkesülése, hevülése és lehülése sokszor a tapasztalás közvetlenségével észlelhető. Ezért mi fejtegetéseinkben az erkölcsi öntudat megjelenését és megtestesülését vizsgálni fogjuk a szak- és szépirodalomban egyaránt. Az utóbbiak ugyanis azok a propagáló szervek, amelyek a bölcselek megállapításait a nép lelkébe beleplántálják: megismertetik, megkedveltetik és így megvalósulásukat elősegítik.⁴⁴

Tudatában vagyunk annak is, hogy ezt a témát megközelítőleg is kimeríteni csak kötetekben lehetne. Ez a tanulmány tehát a teljesség igénye nélkül csupán a tárgy körvonalainak vázlatos megjelölése, melyet részletes tartalommal kitölteni a jövő éveink munkája lesz hivatva.

II. AZ EMBER ÉS KOZMOSZ KAPCSOLATA.

1. A mítikus világnézés kora.

A filozófiai vizsgálódás nem más, mint az emberi egyensúly keresés a világban. Majd a nagy-világ felől az ember befelé fordul a maga kis világa felé és ekkor talál rá a filozófiának másik legméltóbb tématerületére: önmagára. Ezzel veszi kezdetét a Szellem lelkiismeret-vizsgálata. A bölcséleti eszmélődésnek ezt a két fokozatát megtaláljuk a görög gondolkozás fejlődésében is.

A mítikus világnézet és a természetbölcsélet még az ember és kozmosz alapkérdéseit, egymásra hatását vizsgálja.

A mítikus világnézet a görög művelődéstörténet archaikus korát vezeti be. Az etikai életérzés a vallásos kultuszokban, rítuscselekményekben jelentkezik, így tehát ezek formálják a világnézeti kép első vonásait. Dionysos kultusza, a jóshelyek, a szertartásokat végző papi testületek, jósök, engesztelési cselekmények, tisztulási áldozatok és bizonyos primitív erkölcsi életszabályok voltak a mítoszok mellett a kiemelkedő tényezői a kor vallásos hitének és transzcendens életigényének.

Ennek a korszaknak világszemlélése és művelődési irányzata magában hordja a kozmosz szó teljes értelmezését. Jelenti az ember tájékozódását a világegyetem immánens és metafizikai viszonylatában. Az ember és kozmosz ilyen értelmű egységének felfedezése a kialakuló görög gondolkozás első nagy vívmánya, sőt kiindulópontja a későbbi klasszikus bölcseletnek. Ebből igyekszik ugyanis a görögség az emberi lét mivoltát megmagyarázni, s egyben azt az értékrendszert megérteni, amelyet éppen ez a létezés rejt magában. A görög gondolkozás előtt u. i. a létezés nemcsak mély metafizikai probléma, hanem etikai feladat is. Innen magyarázható az a megfigyelés, hogy az ő népköltészetük majd a szépiro-

dalmuk legtöbb műfaja éppúgy ennek az érték gondolatnak szolgálatában állnak, mint a hivatásos erkölcsbölcselésük. A tragikusoknál talán legtisztábban Homeros és Hesiodos költészetében észlelhetjük ezt.

A görög szellemi fejlődés kezdetén áll 1. Homeros és 2. Hesiodos. Ők őrzik legtöbb emlékét az ősi mítikus világszemléletnek.

1. A mítikus világnézetben tág tere nyílt a naív szemlélődés tösgyökeres életformájának, a szimbolikának. A világ keletkezésének, az ember létének és rendeltetésének magyarázata nagyrészt a mítoszokban az ősakaratot jelképező isteni személyekhez vagy természeti erőkhöz nyúlt vissza. Ebből a világnézetből sarjadt nemcsak Homeros két eposza, hanem a legmélyebb hatású görög irodalmi alkotás, a tragédia is. Dionysos, Herakles, Theseus isteni és hőszi alakjai és tettei jelentették a kiindulópontját, sőt sokáig a témakörét is.

A görög sajátos istenfogalom legősibb képzetei az ősmítikus fel fogásban gyökereznek ugyan, de első részletes ábrázolásukat Homerosnál találjuk. Az ő hősei közeli, meghitt kapcsolatban vannak isteneikkel, amint ez a legtöbb naív néphitben észlelhető. De az istenfogalom még nem egyesül az erkölcsi norma gondolatával.¹ Bár az isteni személyeknek szereplése és tevékenysége szinte tartó alapjává válik a homéroszi életnézésnek.²

A homéroszi költemények világa, továbbá a bennük megnyilvánuló emberi és metafizikai értékeszme a nyugati irodalomnak fontos prólója.³ Itt kereste először az emberi szellem a maga megnyilatkozásait s itt lép eleven kapcsolatba ember és isten, természet és egyéniség. Benne talál tehát először magára az emberi génusz önkifejező művészete s foglalja egységbe a természetfeletti világrendet a szellem öntudatos létével. Homeros ábrázolja a primitív érzésvilág ösztönös biztosságával a népi és emberi öntudatraébredés jellemlélektani folyamatát. Az emberkirály ezzel elindul első tudatos felfedező útjára a gondolat és a lét birodalmában és rányit olyan kérdésekre, amelyek még ma is áramlásban vannak, s megnyit olyan kapukat, amelyeken keresztül még ma is tart a lélekjárás. Benépesíti világát magasabbrendű lényekkel, melyekről a tüzetesebb vizsgálat könnyen megállapíthatja, hogy ezek valamenynyien megtestesítői a szellemkozmosz egy-egy tulajdonságának.⁴ Az istenek — szinte utalhatnánk a biblia jeleneteire — személyes kapcsolatba lépnek az emberrel, sőt az istenség legegényibb tevékenysége a saját világrend-tárcájának intézése.⁵ Elevenen élt a görögségben az a tisztult tudat, hogy az emberi sorsban szigorú, felsőbb törvényszerűség uralkodik. A trójaiak a háborút a vendégjog megsértése és a későbbi esküszegés miatt vesztik el. Achilles is féktelen bosszúszomja miatt esik el. Az emberi sors az istenek kezében van, sőt Tyché istennő irányítja. Az istenfélő embert (theophilés) Zeus óvja és jutalmazza. Viszont az istenekkel való szembehelyezkedés miatt bűnhődött Niobe. Az erkölcsi világrendnek, az eskünek megsértése miatt éri utol a földön vagy a túlvilágon az isten látható bosszúja a bűnöst.⁶ Ebből következik az istennek kijáró köteles hódolat (eusebeia): hálás érzület, áldozat, ima, kartánc, kör-

menet stb., valamint a kegyeletnek egyéb kötelezettségei (szülők, hitves, holtak tisztelete).

A homéroszi etika kimeríthetetlen művelődéstörténeti tárházából, — mely méltán nevezhető a nyugateurópai szellemiség keresztlevelének, sőt nemességi okiratának, — mi jelen vonatkozásban csak ennek az arkhaikus görög emberképnek és jellemnek néhány értékelemét szándékozunk megvizsgálni, hogy meghatározzuk helyüket a lélekformáló *paideia* és a világnézeti, öntudatosulás kialakulásában.

Visszatérő megállapítása a bölcséleti szempontokat követő filológiának, hogy Homeros eposzai számunkra a primitív görög hőskor lelkületének gazdag ábrázolói. A bennük megnyilvánuló pszichológiai mozzanatok a görög kedélyélet gyökereire világítanak rá; minden cselekvésük mélyén valami örökemberi magatartás rejtőzik. Homeros ezért tud karaktertípusokat rajzolni, akik külön-külön egy-egy temperamentumot, vagy jellemjegyeniséget képviselnek. Nagyon tanulmányos művelődéslelektani feladat lenne részletesen kimutatni, hogy milyen gazdag színárnyalatokból áll a homéroszi világkép a psziché, étosz, természet stb. fogalmat illetően. Eposzaiban egyrészt a személyiség összetevő vonásai, másrészt alakító művészetének esztétikai finomságai (kifejező erő, leírás, hasonlatok, jellemzés s a bennük észlelhető éles megfigyelő készség) mind azt igazolják, hogy itt egy nép adekvát formát talált a legemberibb tevékenységhez: az önmagábanéréshez és az így felszínrehozott öntudatkincsnek megfogalmazásához. Nemcsak érzület- és gondolatviláguk alapvető belátásai csillognak itt eléink, hanem ezeknek a tulajdonságoknak eleven szereplését is láthatjuk.

Homeros a görögség tanítómestere volt abban az értelemben is, hogy az egyes elvont kifejezések kereteit ő töltötte meg jelentésárnyalati tartalommal. Vagyis ő volt az a görög költő, aki az egyes fogalmak jellemlelektani értelmét megjelölte. A mítoszok dúsan sarjadt nyelvének hangulati kifejezéseit a későbbi írók is az őáltala használt értelmezéssel alkalmazták. A lelki élet, a személyiség, a vallás és az erkölcsi felfogás műszavait Homeros öltöztette bele abba a dúsredőzésű jelentéstartalomba, amelyben ezek a szavak készséges kifejező eszközei lettek a vallásos kultusznak és a lelki folyamatokat felfedő szépirodalomnak is. Az alábbiakban a mi jelenlegi célzatunknak megfelelően csak az erkölcsi felfogás néhány kifejezésében vizsgáljuk meg Homeros nyelvének ezt a jelentésbeli alaprétét.⁷

Aisa jelenti olykor magát az életsorsot,⁸ de egyben az emberi sorsot intéző természetfeletti hatalmat is, mely az emberek életküzdelmében a végső döntést hozza.⁹ Tövéte tekintve ezzel kapcsolatos az *aisimos* kifejezés. Jelenti a sorstól rendeltséget, de ennek folytatásképpen mindazt, ami méltányos, erkölcsileg tisztas és megengedhető.¹⁰ Jellemző, hogy a homéroszi szóhasználatban ez a kifejezés jelenti az erkölcsi jogosságot és a mindennapi tevékenység kötelező mértéktartását is.¹¹ A *moira* annak a sorsszerűségnek a kifejezője, melynek az istenek is alárendeltjei.¹²

Az erkölcsi öntudatosodásnak ezen a fokon még nem különültek el egymástól a *jog* és *erkölcsiség* tartalmi körei. Ennek megismeréséhez *Diké* és *Themis*; bennük az etikai és vallási érzés talál kiegészésre a jognak szabályozó természetével.¹³ A mi vizsgálati szempontunkból különösen hangsúlyozzuk, hogy milyen gazdag jelentésárnyalatot mutat a *diké* szó. A jogosságnak tartalmi jegyei mellett magában foglalja a jogi érzéket, a jogos eljárásmodot, sőt általában a jogszokásban gyökerező minden törvényes magatartást.¹⁴

Az *aidós* a becsületérvzés kifejezése. Így kerül a méltányos tisztességtudat és tartózkodó szerénység tartalmilag is kapcsolatba a szemérmességgel.¹⁵ Egyik leggazdagabb színárnyalatú szava Homerosznak az *esthlos* kifejezés. Jelenti a csatában való kiválóságot,¹⁶ azonkívül az egyéni magatartásban való nemességet, továbbá a becsületben a szándék egyenességét,¹⁷ végül pedig az érzület és belső meggyőződés emelkedettségét. Ez tehát a homéroszi *személyiségnek* megnyilvánulása, egyesítve magában a jellembeli nagyságnak főbb jegyeit.¹⁸ Az erkölcsi feddhetetlenség kifejezésére használja Homeros az *amymón* szót, mely a nemes lelkület legbiztosabb ismérve.¹⁹

Homeros erkölcsi életszemlélete a lovagi-nemesi társadalom kívánalmaihoz alkalmazkodott. Így az ő alapkövetelménye: az *areté* még elsősorban az *andreion* fogalmára emlékeztet. Ebből következőleg az *agathos* jelentése a harci készségre és a bátorságra vonatkozik.²⁰ Így tehát Homeros a dicsőségváagnak egyik legősibb megörökítője.²¹ A becsület és a jó hír fejlett fogalmai engednek főleg erre az előkelő lovagi felfogásra következtetni. A dicsőségvágy a primitív emberben az a törekvés, hogy önmagát halhatatlanná tegye, vagyis híre ne múljon el a tetteivel, vagy a saját életével. A bontakozó éniség, az alkotásban megjelenő értékesség öntudata és a személyesség nemes önzése fog itt össze, hogy az embert — akár önfeláldozása árán is — nagy tettekre inspirálja. Ezért akar Homeros harcos görögje elsőnek rátörni az ellenségre, a többi közül kiválni, s a legnagyobb szégyen lenne dicstelenül, vagy bosszúlatlanul meghalni.²²

A homéroszi „nemesség” és „vitézség” azonban — Stippel elemző összehasonlítása szerint — nem egyéni érdekű, vagy öncélú kiválóság, hanem a közös boldogulás követelménye: „nicht so sehr das Wert-sein an sich, sondern das Wert-haben für etwas.”²³ Ez pedig a történelem legalacsonyabb fokán a család, vagy nemzetség ösztönös védelme. A fejlődésnek magasabb foka az, amikor az ember nagyobb közösség tagjának is érzi magát, mely már nem csak vérségi, hanem vallási, társadalmi, vagy egyéb összefogó kapcsolat. Ilyen a homeros-kori görögségnél a nemzeti ügy szolgálata,²⁴ s ennek a közösségi életnek szabályozója a *diké* eszméje. A közösségi jogrendnek ez a fogalma Homerostól kezdve megkülönböztetett helyet foglal el a társadalomszemlélésben Hesiodoson, Pindaroson és Sophoklesen át, bár Solon — a politikai és törvénykezési követelmények sürgetésére — a *diké* fogalmát az *eunómia* tartalmi jegyeibe öltöztette.²⁵

Homeros *emberei* is bő alkalmat szolgáltatnak a népi jellemlektan kutatójának, hiszen legtöbbször karaktero-tipológiai ösformái

a különböző egyéniségeknek (Odysseus, Achilles, Agamemnon, Eumaios, Penelope). Odysseus a mérlegelő ész, a számító alkalmazkodás típusa. Vele szemben Achilles a szenvedélyes lobbanékonyagnak és az ösztönös indulatosságnak jellegzetes kifejezője. Egyéniségének sajátos megnyilvánulása a *h y b r i s*, vagyis az önbizakodásnak a féktelen, fiatalos túlzása.²⁶ A *hybris* szó tartalmi velejáróit a későbbi használat (lírikusok, drámaírók) számára Homeros jelölte meg. Jelenti ez az embernek gyarló mivoltáról való megfelejtkezését, vagyis a vak kevélység és elbizakodottság összetalálkozását.²⁷ Ez lesz a későbbi görög erkölcstudatban a legsúlyosabb visszaélés az istenek fenségével szemben. (A szónak ez a jelentése részletes összetevő vonásaiban jelenik majd meg Pindaros és a tragikusok nyelvvezetésében.)

A *hybris*, a fennhéjázó elbizakodottság, a mondai jelentkezések gazdag sora után azonban már Homerosnál sokrétű tartalmat és gazdag jelentőséget kap.²⁸ A törtető érvényesülésnek túlzó megnyilatkozása ez, melynek következetes elítélése már a méltányosságérzés térhódítására enged következtetni.

Achilles másrészt a tett hőse. Magasbatörő becsvágya, ereje és bátorsága teszik őt a harcoss görög embertípus általános képviselőjévé, akinek vezérelve volt apjának intelme.²⁹ Hiszen kétségtelen, hogy a görög hőskorban a jellemnagyság összetevői az erős, szép, harcias, bátor, hírneves egyéniség volt. Ezekből a vonásokból alakult ki az eszményi férfi, viszont ezeknek hiánya vagy ellentéte volt az értéktelenség fokmérője.

Igy a *hybris* ellenpárja a fentebb elemzett *aidos*,³⁰ a törvénytisztelő fegyelmezettség, melynek már Homerosnál olyan hamisítatlan megnyilvánulásai vannak, mint a segélykérők, idegenek, koldusok védelme és a céltalan kegyetlenkedés elítélése.³¹ Hasonlóképpen félreismerhetetlen a belátó, méltányos humanizmusnak első jelentkezése is.³²

A két homéroszi eposz az alkalmazott erkölcsszemléletnek első megnyilvánulása s így a bontakozó görög világnézésnek egyik legteljesebb megjelenési formája. Leírásaiknak, primitív jellemzéseiknek a népi őserőkből táplálkozó gazdag plaszticitása egy ismeretlen, de fejlettnak feltételezendő vallási és társadalmi berendezkedés körvonalait engedi sejteni. A görög élet külső körülményei mellett a görög ember lelki képét is Homeros ábrázolásában ismerjük meg legkorábban.³³

Homeros arisztokratikus életnézete a sok sarjadó *úri* jellemvonás méltánylása mellett a köznapi munka becsületét még nem tudja maradéktalanul értékelni. A nemes ember harcol, vadászik, de állandó mozgásban levő életkörülményeiből kifolyóan földet nem művelhet. Így tehát csak állattenyésztéssel foglalkozott s az egyéb testi munkát mint a rabszolgák robotját lenézte. Ez az a vonás, mely élesen elválasztja Homeros és Hesiodos világot.

Hesiodos Homeros arisztokratikus-heroikus emberszemléletével szemben a görög lélek más alapvonásait tárja fel: a kicsiben való hűség kötelességtudatát. Homeros eposzaiban szinte ünnepi felvonuláskor ismertük meg a görög népet, Hesiodos pedig a visszavo-

nult munkálkodásnak hétköznapi egyszerűségében állítja elénk az antik ember képét.³⁴ Ő a józan utilitárizmus első képviselője. Alapelve, hogy csak munka nyomán fakad boldogság. Homeros vi t é z embere (esthlos-agathos) itt a dolgoz, munkaszerető ember vonásait ölti magára.³⁵ Hesiodos kegyeletos föld-tisztelete és a munkás életmód felmagasztalása ilyen értelemben szinte páratlan a görög életben. Ebből a meggyőződésből nyeri legmélyebb tartalmát Hesiodos a r e t é -fogalma is. A munka nem szégyen.³⁶ Hesiodos a munkanapok pontos kijelölésével a görög jellem legfőbb alapvonását, a mértéktartás elvét juttatja eszünkbe.³⁷ Ne halaszd semmiféle munkádat holnapra, vagy holnaputánra. A munkás életmód az alapja a gondtalan jólétnek; de ez biztosítja az emberek megbecsülését és az istenek jóindulatát is. Sőt az istenek nem is adnak semmit ingyen az embereknek; az erényesség magaslataira is csak fáradságos erőfeszítéssel lehet feljutni.³⁸

A polgári józanság parancsát hirdeti Hesiodos a bölcs meggonoltság hangoztatásával is.³⁹ Ebben látja ő a panarisztosz polgár eszményét; a polgári bölcseséget pedig a jótanács megszívlelésében. A bölcs élet nyugalmanak másik főpillére a kiegyensúlyozott mértéktartás. Ezt biztosítja a nyelv fékezése, a bőbeszédűség kerülése,⁴⁰ de jelenti ez egyben a rosszakaratú beszéd kerülését is, melyet Hesiodos már helyes lélektani sőt etikai hatásában állít elénk.⁴¹

A polgári szerény életmód hozza magával a jó szomszéd megbecsülését és a méltánytalanságtól való tartózkodást.⁴²

A homeroszi férfieszmény harcos-nemesi jellege tehát új színészódésen megy át Hesiodos költői világnézetében. A kifelé irányuló hódítás dicsőséges tevékenysége helyet ad a hétköznapiok egyhangú, munkás életmódjának. Ez az istenektől kijelölt igazi embersors.⁴³ Ezzel párhuzamosan jelentkezik a törvényesség (nomos, diké) fogalmának tartalmi realizálása és részletezése.⁴⁴ Az emberi együttélés alapjait ennek megfelelően az igazmondásnak, eskütartásnak, a szülői, rokon szerethetnek, továbbá a vagyonbiztonságot jelentő méltányos becsületességnek feltétlen gyakorlásában látja Hesiodos. Mindezek a jellemvonások — párosulva a munkás élet tisztességével — jelentik az ember számára az a r e t é eszményét.⁴⁵ Ennek ellentét: az ököljog és az erőszak.⁴⁶

A hesiodosi életelv értékmérőjét Dittrich a munkás és jogszerű magatartásban (Arbeitsamkeit und Sittlichkeit) jelöli meg.⁴⁷ Hozzátehetjük, hogy a primitív fokon álló görög parasztság naív érdeklődése még kétségtelenül az utilizmus elvéhez áll legközelebb és az emberbaráti érzületet a viszonyosság merev szempontjain határozza meg: A jóért jóval, a rosszért rosszal fizess.⁴⁸

A gondviselés szerepét az áldozattal megengesztelt istenek gyakorolják az igazságszerető emberek javára, vagy pedig küldik a bűnösre Zeus büntetését.⁴⁹ Ennek az istentisztelő hódolásnak formáit vallásos előírásaiban jelöli meg Hesiodos.⁵⁰

Bölcs tanácsai tehát felölelik az egyszerű életnek minden megnyilvánulását: a kötelességek teljesítését, a szomszédokkal való békés viselkedést, a szolgák és cselédek megválogatását, de nem kerü-

lik el figyelmét a mélyebb gyökérzetű kérdések sem: őszinteség, előrelátás, mérséklet, szíveség, emberismerés.⁵¹

Bár látja Hesiodos a tényleges élet önző erőszakosságát és a becsületesség mellőzését, de tudja, hogy még hátra van az erkölcsi világrend utolsó szava. A látszat szerint legjobban megy dolga az esküszegőnek és a lelkiismeretlen gonosznak. Rezignáltan állapítja meg, hogy a becsület vállalása csak nyomor és szomorú lemondás nehezül.⁵² De nem adja fel az igazságba vetett hitét. Az igazság túlél minden méltánytalanságot és erőszakot.⁵³ Sőt ki meri mondani Hesiodos, hogy minden ellenkező látszat ellenére is az igazság és becsületesség diadalmaskodik a gőgös elbizakodottság fölött.⁵⁴ A szociális emberszeretetés hangjai is megszólalnak. Olykor szinte a hegyibeszéd méltányossági parancsára emlékeztet Hesiodos tanítása: magának árt elsősorban az, aki másnak méltánytalanságot okoz. A rossz tanács átka visszahat a gonosz tanácsadóra.⁵⁵ De ugyanakkor hajlik a „szemet szemért, fogat fogért“ pogány elve felé is.⁵⁶

A mítikus világnézet egyik képviselője ő abban, hogy didaktikus célzatú megállapításait a régi kor mítoszaihoz fűzi s azokkal mintegy alátámasztja. Végigvonul ez a Theogónián, de megtalálható a Munkák és Napok tanító bölcsességében is.⁵⁷ Isten akarata elől nem menekülhet az ember; Zeus szeme mindent lát.⁵⁸

Az isteni akarat a természetben ölt testet s belőle olvassa ki a halandó, aki tehát áldozataival, hódolatával hangolja jóindulatra az istenséget. Így Hesiodos vallásossága sem önelvű, hanem elsősorban a föld életével van belső közösségben. A föld terméstartó isteneit tiszteli és áldozatát az „áhitat tisztaságával“ mutatja be.⁵⁹

* * *

Hesiodos mítikus istenmagyarázása és világértelmezése már a következő fejlődési fázis közeledtét jelzi. A világ létrejöttét az őskaosz rendeződéséből magyarázza. Miután ez formát öltött magára, akkor jött létre a föld, ég, levegő, stb. Ezzel tehát Hesiodos már kezdi levetkőzni a merőben mítikus természetszemlélet hagyományait és a spekulatív természetbölcselet útját egyengeti.⁶⁰

Mégis azt kell mondanunk, hogy Hesiodos *emberszemlélésében* észlelhető legélesebben a görög hőskor arisztokratikus-heroikus életérzésének átszíneződése. Homeros emberei a közösség szeme előtt élnek, vágyuk és céljuk: a nyilvánosság láttára véghezvitt hőstettek dicsősége. Hesiodosnál már megjelenik a görög polgár, aki hivatását egyéni, szűkebb körének, magánjellegű érdekeinek ellátásában ismeri fel. Az érdeklődés köre, mely Homerosnál kifelé ható tettekkel magában foglalta a nagy közösség széles rétegeit, most szűkül és a családra, az egyénre szorítkozik. Ebben a jelenségben azonban egy fontos világmagyarázó elvnek bontakozási fokát kell észrevennünk. A megszűkülő érdeklődés ugyanis nem jelenti a tudatos életszemlélés elsilányulását, hanem más irányba terelődését. A csökkenő extenzitás ugyanis intenzivításban egyenlítődik ki, vagyis az ember tekintete egyre jobban önmaga felé fordul és — elmélyül. Ez a fokozott önmagába-nézés alaposabb önismerést fog eredményezni. Az ember ráesz-

mél a közösségi és kultikus cselekményekkel szemben önértékeire. Már pedig az *önértékességét* sejtő ember *önértékesülést* is fog igényelni magának. Ezzel már meg is jelöltük a csíráit annak a későbbi mozgalomnak, mely individualizmus néven fogja hamarosan az egyéniség jogait hangoztatni.

2. A természeti és metafizikai világkép.

Az erkölcsi feladatok felé tájékozódó görög világnézés felölelte egyrészt az érzéki-tárgyi valóságok rendjét, másrészt pedig az ideális megalapozottságú értékrendet. Így kap szerepet náluk a világnéző elvi kép kialakításában a lételméleti és az értékelméleti eszmélődés. A kérdés első részét igyekeznek megoldani a természetbölcselek, majd a *s z e l l e m* mivoltának első teoretikusai. Az első világkép megfogalmazási kísérlete az elvi mélységekbe merülő görög szellem kutató ösztönéből fakadt. Az a világ, amely felé ez a filozófia első magyarázó kísérletével fordult, még nem a metafizikum tartománya volt, hanem ennek csupán külsőleg megnyilvánuló jelenségei. Ebben próbált feleletet adni a világ eredetére, a mindenséget létrehozó őanyag kérdésére és a tünemények külső összefüggésére — mechanisztikus alapon.¹

Az ión természetbölcselettel kezdődik meg a naív, mitológiai ősvilágkép elhalványulása, mert az elmét a tapasztalatok és gondolkodás egyaránt az eddigi hitvallásának revideálására sürgetik.² De a természetbölcselet kozmológiai kutatásai mögött is mélyebb indítóokokat ismerhetünk fel: A lét eredetének és céljának természetfeletti „hieroglifjeit igyekeztek kibetűzni“, vagyis az ember helyzetét meghatározni a természetnek létadó okával és fenntartó ősprincípiumával szemben. Így a természetbölcseletben a kozmológia, etika, sőt pszichológia nem válnak el egymástól. A *hylé* és *kozmosz* vizsgálata is vet fel olykor értékelméleti, ritkábban lélektani vonatkozásokat. A görög bölcseletnek ez a korszaka tehát ilyen értelemben lesz az állásfoglaló világértelmezésnek első tudatos jelentkezése. Megte-remtőinek érdemeiből mit sem von le, sőt kutatásaiknak sokirányúságát és lendületét jelenti, hogy Thales, Anaximandros, Anaximenes, Xenophanes, Parmenides és Pythagoras különböző megoldási kísérleteikkel a valóság értelmezésének szempontjait megjelölték, továbbá a metafizikai és lélektani kutatásoknak egy-egy lehetőségét felvetették.

Gondolati örökségüknek vizsgálata azért tanulságos számunkra bizonyos megszükitett terjedelemben, mert ők körvonalazták először annak a „világ“-nak fizikai mivoltát, amely sok szemponttal kiteljesülve, erkölcsi vonatkozásokkal gazdagodva a „világ“-nézet elemzésekor hordozója lesz vizsgálódásainknak. Hiszen kétségtelen, hogy ennek az ontológiai bölcseletkérdésnek iránya sem független teljesen a jó és rossz kérdéseitől.³

A) A TERMÉSZET KÉPE.

A természetbölcselet a mindenség létesítő okát kutatja. Ez a végső létadó elv *Thales* (624—546) szerint a víz. Az előző kor primitív teogóniájára emlékeztet az a felfogása, hogy minden istennel van tele.⁴ *Anaximandros* (610—546) szerint a mindenség ősprincipiuma a *határtalan* (apeiron). Ez annyiban mutat elmélyülést *Thales* szemében, hogy az isteneszme végtelenre tágul. A jó és a jogrend eszméje csillan fel anyagi kölcsönhatásokra épülő tanaiban, mely szerint a dolgok tökéletessége és silánysága az apeiron-nal való kapcsolattól függ. Erre célozhat *Dittrich* megállapítása: Die Weltordnung ist zugleich Rechtsordnung.⁵ *Anaximenes* (585—525) őselemként a levegőt fogadja el. De ez a levegő — mint lelkünk a testünket — körülveszi és mozgatja az egész kozmoszt.⁶ Ez kapcsol minket az istenséghez. *Hérakleitos* (535—475?) a világ ősanyagát a tűz misztériumában jelöli meg. Ez az alapkiindulása kétségtelenül felismerhető nemcsak természetértelmezésén, hanem emberszemléletén és társadalomtanán is. A tűz jelképezi rendszerében az örök Logost, amely a változatlanul égő és így önkiegészítő, teremtő alakulással azonos. Ez a Logos a lélek számára a törvényszerűség forrása. Az önmegismerő léleknek és az Egészet megismerő értelemnek ez az egybehelyezése a legfőbb jelzőköve a filozófiai fejlődésnek. (A Logos természetfeletti és erkölcsi jegyei a keresztény patrisztikában nyernek végső teljeseledést.) De nem maradnak rejtve előtte az emberi megismerés fogyatékoságai sem. Ezért az érzéki észrevevésen és tapasztaláson alapuló látszatismeret bizonytalanságát — a Logos-szal szemben — *doxa*-nak nevezi. A világot az istenség lényege, a gnómé irányítja,⁷ de fölötte áll az isteni akarat személyes megnyilvánulása.⁸

A tűznek lobogásában és hamvadásában álló változtatára építi *Hérakleitos* társadalomtanát is. A világ harmóniája tulajdonképpen az ellentétek feszülése. A harc mindennek az atyja.⁹ A kozmosz összetevő tényezői között fontos helyet foglal el az igazság eszméje.¹⁰ Ehhez viszonyítva ítéli meg a tömeg életét, mely az alacsony és közönségest az isteninek és a magasabbrendűnek elébe helyezi.¹¹

Démokritos (460—370) világképében a dolgok lényegét az atomok alkotják. Az atomoknak mozgása, örvénylő keveredése hoz létre mindent. Ehhez azonban szükséges, hogy mozgásuk valamely mértékes elv (metrion) alapján történjék.²¹ *Démokritos* tehát az ős-elem kizárólagos egységének gondolatával szemben atomtanában a másik oldalról, a végtelen kicsiny alapfogalmának feltételezéséből indul ki. A lét értelmezésének ez a formája analízáló hajlammal közeledik a világszemlélet megrajzolásához és nemcsak a görög racionalizmus kifejlődéséhez nyújtott fontos indítást, hanem a mai fizikai világkép atomelmélete is benne gyökerezik.¹³

Pythagoras (kb. 580—500) az ión monistákkal szemben már a dualizmus álláspontját vallja. Az ős-principium a *határolt, határolatlan*, (perainon, apeiron); ez is a görög formaérzék megnyilvánulása. A formátlan, határolatlan, végtelen ősanyag a szabályozó, formaadó, kialakító tényező hozzájárulása révén lesz határozott, egyedi tárgy..

gyá.¹⁴ Ehhez kapcsolódik a számok és mértani arányosságok alapján való világrendmagyarázat.¹⁵ A pythagoreusok kozmológiája tehát a geometria nyelvén íratott meg.¹⁶ Még a lelkeség absztrakt megnyilvánulásait és a jellem etikai tulajdonságait is a számviszonyok és mértani alakzatok rokonképleteiben fedezik fel. Hasonlóság és azonosság áll szemben a kozmoszban a hasonlíthatatlansággal és sokféleséggel s ebben a feszülésben születik meg a szférák zenéje, amelyet csak a szent és szép tisztelője hallhat meg. A pythagoreusok természetsszemlélete a mesternek ezt a számmisztikán alapuló geometriai világmagyarázatát a négy elem harmóniájává formálta.¹⁷

Xenophanes (kb. 580—490) szerint a világ őseleme nem *egy valamely* anyag, mint az iónoknál, nem számharmónia, mint a pythagoreusoknál, hanem az örök őslénynek emberi dologhoz nem hasonlítható kiáradása. Ő teológus.¹⁸

Nagy előkészítő szerepet játszik a görög intellektualista világszemlélet kialakításában Parmenides (kb. 540—480). Ő a *gondolat és lét* azonosságát hirdeti. A gondolat így válik a világkormányzó istenséggel szellemi egységgé. A tapasztalás által érzékelhető világnak és a gondolkozó tudatnak ez az egysége az igazi létező (to on).¹⁹ Ezáltal Parmenides az ión természetbölcselet hylozoizmusát és így a világmindenség magyarázatát misztikus természetfeletti síkba emelte.

Parmenides az ontológiai elméléseknek őseredeti, és olykor el-lentmondó következtetésekre is alkalmat nyújtó, merész röptű lát-noka.²⁰ Metafizikája már kilép a létiség eredetét és mibenlétét kutató szűkebb keretek közül, s a valóság és ismerés viszonyát próbálja egymással kiegyeztetni.²¹ Sarkalatos tétele: a tudat és a lét szerves egysége.²² Ez a lét Egy. A bontakozó ontológiának egyik me-rész kiállása ez a tétel, mely által a szellem a maga tevékenységét: az ismerést a reális létezők világába emeli, sőt velük azonosítja. A megállapítás — a maga megoldatlanságában is — örök dicsősége felvetőjének. A végtelen mindenség ezzel megkapja a maga forma-adó elvét, az értelem erejét és mint áttekinthető, értékhordozó való-ság illeszkedik be a görög formaérzék és harmónia nagy együtte-sébe: a szellem kozmoszába.

Parmenides tehát már nem a valóság külső kritériumait: a ke-letkezés és létezés tapasztalati ismérveit keresi, hanem a természet fölé magasuló szellem működését igyekszik meglesni. A dolgok vál-tozása és elapadása helyett a maradandó *gondolatban* ismeri fel a tulajdonképpeni lét teljességét. Ez pedig nála az öntudatra ébredő látás és cselekvés szintézise. Parmenides jelentőségét az biztosítja a görög gondolkodás történetében, hogy ő az emberi szellem első hivatott metafizikusa.²³

Anaxagoras (499—428) is a rendező *értelem* elvét (nus) állítja az anyaggal szembe. A világ mibenlétét pedig az ősanynak apró ré-szecskeiből véli megmagyarázhatni, melyeknek egyesülése és szét-válása eredményezi a létrejövetel és pusztulás világfolyamatát. A nus már a világteremtés és irányítás gondviselészerű szerepét lát-szik vinni.²⁴ Ez az emberi test életelve, mely tevékenységét kormá-nyozza és csak a halál pillanatában válik ki — ő maga halhatatlan —

a halandó testből. Így Anaxagoras a transzcendens távlatokba hidat-
verő görög racionalizmusnak egyik legerőteljesebb képviselője.

A görög világnézés természetszemlélete ezen a fejlődési fokon tehát
már eljutott a metafizika magaslatára.²⁵ A világmindenség egységben
szemlélési törekvését mutatja az a vágy, mely létrehozó ősként
egy-egy őanyagot szeretne találni (víz, tűz, levegő, végtelen.)

Közismert dolog, hogy minden nép költészetét a mítoszokig nyú-
ló hőskorban különféle *szimbólum*oknak gyakori alkalmazása jel-
lemzi. Valamely őállat (turul, szarvas, pelikán, hattyú), vagy va-
lamely őselem (tojás, föld, víz, sárkányvér, alma stb.) jelképezi
bennük a teremtődés és fejlődés tényét. Így a görögöknél is. Uta-
lunk itt a szimbólumok *legmélységesebbjére*, a Prometheus-mon-
dára. Ez a titán azáltal, hogy az égiek csodálatos erőszimbólumát,
a tüzet lehozta a halandóknak, megteremtette számukra az igazi
művelődésnek, az alakulásnak és alakításnak feltételeit. Kapcsolat-
os vele Hérakleitosnak kozmológiai elve, a tűz. Ezt a tüzet *jelké-*
pezi az a lobogó életelv, a „teremtő életláng“, mely a halandókat
szinte felsőbbrendű képességek birtokosaivá tette.

B) AZ ERKÖLCSISÉG ESZMÉJÉNEK ELSŐ TUDATOS JELENTKEZÉSE.

Ez a világkép természetesen még a metafizikai formájában sem
volt független az értékelő vonásoktól. Fel akarta deríteni az Ős-va-
lót, (arkhé), de ugyanakkor kereste az Ős-cél (telos) iránytszabó esz-
méjét, vagyis a világegység létének az egyetlen abszolút és auto-
nóm sarkpontját. A természetbőlcselet ezt természetesen különböző
ősprincípiumokban vélte felfedezni.²⁶ A világmagyarázatnak ez a
formája ugyan nem jelölte meg az embernek az örök céljához való
feltétlen viszonyát, nem rendezte érték sorba kötelességeit, de felis-
merte a lét őselvét, mellyel minden létező természetes alárendeltségi
viszonyban van. Hiszen kétségtelen, hogy a vallásos hit igénye fo-
gott össze az ontológiai tisztánlátás vágyával, hogy a régi mitológia-
kus istenhit bizalmas romantikája helyett valami új, dogmatikusabb
vallási szemlélethez segítse a görögséget. Így iparkodott most a ter-
mészet eredetében, léteben és a világrend harmonikus működésében
megkeresni a fensőbb isteni erők megnyilvánulását. A kozmosznak
a maga rendeltetése felé kibontakozó alakulása és célszerű harmó-
niája a természetbőlcseleket elvezette a létrehozó, irányító és abszo-
lút Szellem feltételezéséhez. Anaxagoras a rendező Ész munkájá-
nak tekinti a természet kialakult rendjét, mely tehát a monotheisz-
tikus isteneszme első tudományos igazolási kísérlete.²⁷

Pythagoras. Az erkölcsiség eszméjének első jelentkezése a
pythagoreusok iskolájához mutat vissza és a mértékesség gondola-
tában gyökerezik: a rossz a *határ nélküli*, a jó a *határolt*.²⁸ Erkölcsi
elveinek megítélésekor hangsúlyoznunk kell, hogy a Pythagorasnak
tulajdonított „aranyversek“ eredete részben a pythagoreusi isko-
lára, részben pedig a peripatetikusokra és az ujplatonizmus eszme-

világára enged következtetni. A benne foglalt erkölcsi követelmények a természeti törvénynek belénk oltott parancsait rendszerezik: istentisztelet, felebaráti, szülői szeretet, gyermeki kegyelet, hála, becsületesség, törvénytisztelet, erősség, önuralom, állhatatosság, tudásvágy és — külön hangsúlyozzuk — önzetlenség, továbbá a napi önvizsgálat fontossága.²⁹

Jamblichos és Porphyrios tanúsága szerint a Pythagorasra visszamenő hagyomány (akusmata) három részre oszlik: fizikai tantételek, bölcs mondások és életszabályok. Vonatkoznak ezek az istentiszteletek komolyságára, a szentélyek méltóságára.³⁰ Az embertársi szeretet néhány alapelvét szintén ismerik ezek a bölcs mondások (az asszony megbecsülése, a méltánytalanságtól való tartózkodás, a jó tanácsolás stb.)³¹ Az egyéni magatartás etikumát célozzák azok a mondások, amelyek a komoly megfontoltság, a tartózkodó beszéd stb. fontosságát hangsúlyozzák.³² „A legméltányosabb dolog az áldozat... a leghatalmasabb a gondolat, a legjobb a boldogság.”³³ E szerint a tanítás szerint pl. az igazlelkűség olyan magától értetődő kötelezettség, hogy az ember szavának hitelét biztosítania kell annak a ténynek, hogy *ő mondta*. A személyi megbízhatóság támasztja alá a kijelentés szentségét, nem pedig az eskü.³⁴

Követői a szerzetesi életmódra emlékeztető közösségi szellemben éltek.³⁵ Pythagoras „rendje” valamiféle vallásos társulat lehetett,³⁶ melynek célja volt: a vallási hajlamnak megfelelőbb kielégülést biztosítani, mint amilyen az államvallás keretei között lehetséges.³⁷ Ez a társulat később a Mester nevéhez fűződő életszabályoknak hitvalló gárdája és terjesztője lett. Jamblichos és Porphyrios leírásai kiemelik Pythagoras társulatának erős aszketikus jellegét.³⁸ A különféle tisztulási szertartások, önmegtartóztatások (főleg az egyes húsfajtáktól és babtól³⁹) sok szertelen, sőt babonás vonást vegyítenek komoly életnézetre valló erkölcsi felfogással, amelynek termékenyítő hatásai lettek a görög etikai világkép jövő alakulására. Életszabályaikból következő, emelkedett felfogásuk és erkölcsi viselkedésüknek választékossága valóban az általánosság fölé emelte őket és bizonyos arisztokratikus jelleget kölcsönözött nekik.⁴⁰

Pythagoras szellemi közössége csak árnyalati vonásokban hasonlítható Platon akadémiájához. Platon köre inkább teoretikus hajlamú iskolaközösség, (mely azonban természetesen nem zárkózott el az államélet tényleges átforgalmazásának terve elől). Pythagoras elvarabárai viszont inkább kultikus eszmevilág hitsorsosainak tekinthetők: seine Lehre war nicht Wissenschaft und Forschung, sondern Offenbarung und Erleuchtung, ... wollte er ... über alle Strafen und Belohnungen im Jenseits Auskunft geben können.⁴¹

Pythagoras tana az égitestek és az irracionális lelki képességek között kozmikus összhangot sejtett és ezzel nagyban hozzájárult ahhoz, hogy a psziché és physis belső harmóniájának hitét a görög tudatban és embereszményben meggyökereztesse. Homeros világképe itt már tudatosan közeledik a mértékben és arányosságban testet öltő sajátos görög harmóniaélmény beteljesülése felé. Pythagoras erény- és lélektana egyaránt a számok jelképes jelentésén alapult.⁴² A lélek szám, mely önmagát mozgatja s a szám itt azonos az ész-

szel.⁴³ Erkölcsi tanítása a tökéletesség (teleios), megtisztultság kérdése körül forgott. Sőt a pythagoreusok az érény kifejezést is szűkebb értelemben használják. „A tökéletes embereknek két fajuk van: egyesek természetükre nézve, mások pedig életükre nézve tökéletesek. Az előzőkhöz tartoznak azok, akik az érényesség birtokában vannak. . . . Életükre nézve pedig azok tökéletesek, akik nemcsak jók, hanem boldogok is.”⁴⁴

Az *eleaiak* (Xenophanes, Parmenides) szembehelyezik Homeros sok istenével az Egy-nek teremő gondolatát. Bölcséletükben alakul át a régi mitológikus világkép tudatos és egységes alapon álló, továbbá értékelő célzattól szabályozott világnézetté, melynek régi, ontológiai jellege helyet ad a személyiség traszcendens élményéből sarjadó értékrendnek. Náluk ugyanis a természeti ősválók és jelenések vizsgálatát már átszínezi a *gondolathoz* való felemelkedés.⁴⁵

Xenophanes ráánkmaradt kevés etikai gondolatából kitűnik az emberméltóság nagyrabecsülése⁴⁶ és a líd tékozló életmód elítélése, végül pedig a monotheizmus felé hajló istenszemléletből magyarázható komoly vallásossága.⁴⁷ Ebből következik a szellemi értékelés jelentkezése (sőt az értékesség fogalma (axios) ilyen értelemben fordul elő Xenophanesnél).⁴⁸

Az eleai tanítást a *szellem* belső mibenlétéről Parmenides folytatja, sőt ő már felismeri hivatását és teljesítőképességét is. A mi vizsgálódási körünkkel szorosabban azon a ponton érintkeznek, ahol a későbbi görög szellem-erkölcsi élet alapkövetelményeit pendíti meg. Ezek: az arányos rendezettség alapuló harmónia, a mérték és kiegyensúlyozottság metafizikai elvei, mint az öntudatosuló élet törvénye: nomos és alétheia.⁴⁹ Talán nem alaptalan az a sejtésünk, hogy Parmenides ezekben a követelményekben már egyrészt a platon-i éleateszmére utal, másrészt pedig a görög művészeti lényegadó elvét: a forma és tartalom aránytanát veti fel. A nomos később főleg az elméleti etikai elmélkedésekben a felfogás és életmód rendező elve.⁵⁰ Az alétheia-ról pedig nem nehéz kimutatni, hogy ismeretelméleti vonatkozásain felül értékelméleti ellentéteket is tartalmaz a doxa-val szemben. Az alétheia fogalmának előtérbe emelésével tehát Parmenides megveti azt az alapot, amelyet majd Sokrates és Platon fog bástyává építeni a szofistáknak mindent elmosó doxatanával szemben. Ez az alétheia lesz az igazságosságnak — mely Platon értelmezésében az egyéni és közösségi élet szabályozója — irányelve és tartalmi megalapozója. Ezen az úton fog tehát a görög elmélkedés eljutni a változatlan, igaz örök Jó-nak, mint legfőbb eszménynek felismeréséhez.⁵¹

Tanítókölteményének teljes ismerése után várható csak Parmenides igazi jelentőségének körvonala. Hiszen hatásáról — még a fragmentumok gyér tájékoztatása alapján is — megállapítható, hogy korszakos lehetett a görög ontológiai, ismeretelméleti s ezen keresztül a szellemi világkép kiteljesítésében. Művelődéstörténeti jelentőségű az a felismerése, hogy az elmének felül kell emelkednie az észokokkal megtapasztalható valóság körén. S itt nyílnak azok az értékszférák, amelyekben az egyéniség kibontakozik és önfényükben égő eszmék szolgálatára nemesedik.

Hérakleitos a legplatonikusabb kisázsiai ión filozófus. Az ő ideája a logosz, az az állandó hatású örök törvény, mely a világrend változását és elhamvadásában is új életre kelését irányítja. Ennek a világfolyamatnak és a benne megnyilvánuló törvényszerűségnek jelképe a kozmosz őanyagának tartott tűz. A görög szellemi életet minden megnyilvánulásában átformáló individualizmus is, melyet alább fogunk részletezni, Hérakleitos életnézésében kezd először öntudatosulni. Hérakleitos a mindenható világrész: a logosz tanával az etikának objektív keretet kölcsönöz. E szerint az igazság és a természeti törvény az emberi magatartás vezérelve.⁵² Az ember sorsa szoros következménye meggyőződésének és személyi magatartásának.⁵³ Elítéli a merő érzéki gyönyört, mert hiszen akkor a babot ropogtató ökrök a legboldogabbak. Ezért nézi le Hérakleitos az állatok nivóján élő tömeget.⁵⁴ Az ember igazi értéke a gondolkodás.⁵⁵ Az emberi törvények az isteniből táplálkoznak.⁵⁶ Innen magyarázható az a tétele, mellyel az ember gőgös elbizakodottságát elítéli.⁵⁷

Etikájának alapelve: kövesd a közös logoszt, légy örökké égő tűz.⁵⁸ Erre az örök feszülésre utal a társadalomtanítása is: a háború mindenek atyja és királya.⁵⁹

Nem világnézeti kihatása miatt, hanem művelődéstörténeti szempontból figyelemre méltó Empedoklesnek (483—423) parainetikus célzatú tanítókölteménye, mely a feddhetetlen életre vonatkozó tisztulási előírásokat tartalmazza. Ez a Katharmoi c. írás.⁶⁰ Az emberi ész mint maga az egész természete gyarló és véges. Az istenekről és az ő titokzatos hatalmukat megsejtető természet világaról csak keveset tudhat meg az ember.⁶¹ Empedoklés tana tehát erkölcsi vonásokat is árul el. Kora őt részben vallásalapítónak tartotta, aki a keletkezés és elmúlás szűk keretei közül az embert a vallásos rítusok tisztulási cselekményeivel és az önmegtartóztató életmóddal akarta megszabadítani.⁶²

Erkölcsbölcséletét még misztikus, sőt metafizikai föltevésekből vetíti bele az emberi életkeretbe. A létezés ősmagva a szeretet és gyűlölet polaritása,⁶³ melynek feszültségei jelentik az értékesség felismerésének és megvalósításának belső élményét. Empedokles tehát még egy kozmológikus erkölcsszemlélet alapján áll.

Démokritos nevéhez fűződik az első ión szellemű erkölcsi magatartásnak tétélesen megszerkesztett kódexe. Bár etikai természetű gondolatainak eredete bizonytalan, mert hiszen atomtanával sem hozható szerves kapcsolatba.⁶⁴ A közvetett hagyomány útján ismert töredékes elmélkedés az érzelemlélektan ősi megfigyeléseinek és tapasztalatainak alapszik, de empirikus jellegű megállapításai a későbbi görög filozófiának (főleg a racionalizmusnak és hedonizmusnak) halvány árnyalatait mutatják.⁶⁵ Ő, aki a szofistáknak és Sokrates működésének kortársa volt, már világos elhatározással összekapcsolja a kozmológiai és antropológiai elméléseket. Így nyer utólagos igazolást a természetbölcslőknek részletes vizsgálata az erkölcsi értékeszme kutatását illetően. Ha ugyanis a világnézet egyrészt az az értékelési meggyőződés, amelyet magunknak a világról alkotunk, másrészt pedig a lét értékeivel szemben való állásfoglalás, úgy a természetbölcslők ennek a világnézetnek ontológiai

alapanyagát hordták össze, s Démokritos tette meg az egyik legelső próbálkozó lépést, hogy megállapítsa az embernek morális helyzetét a lét adottságaival, főként pedig létrehozó ősokával szemben. A lélek tisztultsága; a bölcs belátás nemesítő ereje és a megfontolt-ság felemelő hatása jelenti Démokritos etikai elmélkedéseinek főbb irányelveit.⁶⁶ Etikájának középpontjában az élvezet fogalma áll mint legfőbb értékmérő. Vele szemben a fájdalom a kerülendő rossz.⁶⁷ A kellemes és jó között azonban különbség van, melyet a belátó értelem állapít meg. Hédonizmusa tehát fölülelmedik az érzékek mulandó gyönyörein, és így Démokritos felfogását az ész által vezetett és a szépérzékből fakadó eudaimonia varázsa színezi.⁶⁸ Ez a boldogság a lélek kellemes állapotában gyökerezik.⁶⁹ Így tehát boldogság eszméje nem az elpuhult kényelmeskedést vázolja követői elé, hanem a tevékeny életalakítást, tetterős beavatkozását feltételezi. Felfogása tehát határozottan értékelméleti irányba tereli az életértelmezést,⁷⁰ másrészt pedig felveti a metafizikai jellegű és morális alapokon nyugvó személyiség gondolatát. Sokrates ebbe helyezi a daimonion lakóhelyét, Platon és Aristoteles pedig ennek az ősi és meg nem hamisított jelentésű lélektannak lesznek első rendszeres tételezői.

Démokritos erkölcsi természetű elvei kétségtelenül gyakorlaltias célt is szolgáltak: „Ha valaki figyelmes elmével hallgatja ezeket a gondolataimat, az a jó embert jellemző cselekedeteket fogja tenni, sok rosszat pedig el fog kerülni.”⁷¹ Szép dolog a bűnöst visszatartani, vagy legalább is nem vele tartani.⁷² Nem a pénz vagy a testi gyönyör boldogítja az embert, hanem az egyenesség és a sokoldalú ismeret. A „nemes” és „igaz” közös és egyformán érvényes érték mindenki előtt, a „kellemes” viszont egyiknek igen, a másiknak pedig nem. (Ebben ismerhető fel a későbbi aristipposi és epikurosi hédonizmus minden bírálatának kiinduló pontja).⁷³ Az önértettség és feddhetetlenség legszigorúbb bírájának nem mások ítéletét, hanem saját öntudatának szavát tartja.⁷⁴ Helyes lépést tesz a káröröm kaján lelkiületének orvoslására. Magyarázata azonban még nem ér fel az önzetlen jóindulat szempontjáig.⁷⁵ A családi élet és a szülő — gyermek viszonyban rejlő mély, emberi, megtisztító boldogságot sem értelmezte helyesen,⁷⁶ sőt egy tetszetős de gyökerében hamis szofizmának esett áldozatául.⁷⁷

Erklöcsszemlélésének központi elve, a mértékes forma is a görög etika klasszikus értékeszméjét elővételezi. Mindennek hordozó alapja pedig az érzelem és akarás mértéktartó arányossága és harmóniája (metriotés, szimmetria).⁷⁸

Démokritos a formális etika egyik lényeges követelményére bukkan rá, mikor kiemeli a tudat és szándék fontosságát az erkölcsi cselekedetben.⁷⁹ Ő ismeri fel, hogy a tett értéke elsősorban a szándékon (ethelein) fordul, ami morális felfogásának jóhiszeműségéről és befeléfordultságáról tanuskodik. Nem a „nem-rossz tévése a jó, hanem a nem-rossz-akarási”.⁸⁰ Az önértetnek egészen különös, öncélú és emelkedett szerepét állítja elének Démokritos parancsa: Még ha egyedül vagy is, ne szólj, vagy tégy rosszat; tanuld meg, magadat önmagad előtt sokkal jobban szégyelni, mint mások előtt.⁸¹ Aki

méltánytalanságot követ el, szerencsétlenebb, mint aki azt elszenvedi.⁸² Ezért tehát Démokritos az erkölcsi érzék finomságát a helytelen tettek felett érzett bánatban ismeri fel.⁸³

Nála jelentkezik a paideia-gondolat, mint az emberformálás eszkeze: „a nevelés átformálja az embert s ezáltal egy másik természetet teremt”.⁸⁴ Második természetünk tehát a tudás. Az okos ember előtt nyitva van az egész világ.⁸⁵ Ezért értékeli Démokritos olyan nagyra az intelligenciát.⁸⁶ Az etikai magatartás lényegét a következő három követelményben foglalja össze: helyesen gondolkodni, beszélni és a kötelességeket teljesíteni. Az élet művészetének ez a hármassága szerinte az igaz bölcsesség.⁸⁷ Márpedig ez elsősorban azért szükséges, mert minden nagy dolog megvalósítása értelmi és akarati fegyelmezettséget követel.⁸⁸ Démokritos célja tehát az értelem és ész helyes egyensúlyba hozatala az ész primátusa alapján.⁸⁹ Ez biztosítja azt a lelki derűt, a kedélyéletnek azt a felszabadultságát, mely Démokritos erkölcsi felfogásának kiindulási és központi fogalmát alkotja.⁹⁰

A végletektől tartózkodó, méltányos és kiegyensúlyozott lelkületnek, a megfontolásból és tapasztalásból kijegecesedett életbölcseségnek hirdetője ő: azoknak van jól rendezett életük, akiknek jól rendezett jellemük (tropos eutaktos) van.⁹¹ A belső nyugalomról, a zavartalan életmód igazi megelégedettségéről, a külső hírről és a gazdagságról való elve szinte a sztoikus etikát látszik elővételezni.⁹² Sokratessel mutat rokonságot nála a jótett és tudás szoros egybekapcsolása.⁹³ A tösgyökeres karakterológiára alapozott erkölcstana egyébként is sok hasonlóságot árul el a szokrateszi felfogással.⁹⁴

A klasszikus görög etika elmélete Démokritos, Sokrates és Aristoteles hármas alapvetésén nyugszik. A sztoai ember- és erkölcsszemlélete — ha nem is pozitív tételelességgel — de az eszmék családfája alapján sokat köszönhet Démokritosnak.

Ennek az alakuló szintézisnek előmunkása *Anaxagoras* is. A transcendens fogantatású nus-t állítja be magyarázó elvként élet-szemléletébe. Ez a nus mint szellemi belátó erő segíti el az embert minden etikai magatartás alaptényezőjéhez: az igazság fogalmához is.⁹⁵ *Anaxagoras* szerint az élet célja az elme tisztánlátása és az ebből fakadó felszabadultság.⁹⁶

Anaximandros és főleg *Pythagoras* tették meg az emberi szellem első lépéseit a világmindenség kutató megismerése felé. Bennük pirkad először az az öntudat alatti törekvés, hogy a Mindenség létét, jelentését és végső értelmét próbálja az elme megfejteni. A görögség azonban nem l'art pour l'art bölcselkedik, hanem hajlamból, lelki szükségletének kielégülési vágyó késztetéséből. Így alakul ki a pythagoreusok és Démokritos erkölcsi tanítása, mely tehát még inkább csak gyakorlati jellegű, világnézeti tanácsok összesége, semmint tudományos igényű, elméleti módszerességgel tisztázott, logikailag igazolt erkölcsbölcseleti rendszer.⁹⁷ A természetbölcseletben ez a világnézeti értelmezés még tapogatózó kezdésekben kopogtat. De már első jelentkezésének idejében felismerhető, hogy bennük az ember legősibb vágyai, a megismerés és értés törnek az öntudat elő-

terébe. Így nyer igazolást a skolasztikus alapelv már a tudományos gondolkozás első révedezésekor: *philosophia est cognitio rerum per altissimas causas*. A pythagoreusok voltak az elsők, akik az alaki elemnek és a formának, mint alkotó elvnek jelentőségét észrevették. A természetbölcselek a rendezett anyagi világot, a pythagoreusok pedig a rendező alakító erőt vizsgálták. Ezzel természetesen a világ és az ember belső világa közti egyensúlyt iparkodtak megjelölni. Eszmerendszerükben feltároló tartalom mutat először kapcsolatot az *étosszal*. Valószínűleg ugyanis egyezni fog a részletes filológiai kutatás eredményével az az utalásunk, hogy ők a lelki világ formaegységét — ha geometriai axiómákban és matematikai tételek törvényeiben is — de a lélek és test arányos kiegészültségében továbbá az erényességek és a természet célszerű rendjének szimmetriájában sejtették meg. (A középkori aszketikának csupán meg kellett keresztelnie ennek az erénytannak tartalmát). Ez a gondolat jelentkezik Hérakleitosnál: a bölcs a természet harmóniáját hozza napfényre.

Az itt vázolt bölceletben a görög szellem leglényegesebb alapvonásai nyilvánulnak meg. Hiszen a létezésnek majd az embereszménynek mítikus-primitív vizsgálata először a természetet, majd a szellem tevékenységeit állította a kutatás középpontjába. (Miletoiak, atomisták, eleaiak). Innen már csak egy lépés az egyéniségnek mibenlétéről és céljáról való elmélkedés. Ez készítette elő az isteneszmének első bölceleti jelentkezését is, miután magát a világmindenséget az isteni értelem és akarát megnyilvánulásának tekintette.⁹⁸ Ezzel felmerült az isteni rend gondolata, mely által a természetbölcselek kozmosza újabb tág, sőt természetfeletti értelmezést nyert.

3. A túlvilági hit.

A túlvilág, a halál gondolata szükségképpen ott kísért minden emberi, tehát véges világnézés peremén. A görög bölcselés nem is tért ki ez elől a megoldandó kérdés elől és ami felelet-kísérletet erre vonatkozólag felvetett, az valóban a legtöbb, amit véges korlátok közé szorított emberi elme ilyen végtelenben nyíló problémára adhatott. Az egyes bölcselek és költők tanításainak végignyomozása helyett általános jelleggel megállapíthatjuk azt, hogy a görög világnézet misszionáriusai túlnyomó részben feltételezik a lélek továbbélését. (Sőt a lélekvándorlásnak különféle értelmezésű misztériumaiba is beletévedtek.) Elfogadnak egy jutalmazáson és büntetésen alapuló kiválasztódást. Eszkatológájuk a méltányos igazságosság álláspontjára helyezkedve szükségesnek érzi kinek-kinek méltó jutalmát, vagy büntetését, de a halhatatlan lélek és örök Isten viszonyát érthetőleg nem látták a maga etikai mélységeiben és főleg szexuláris távlataiban. Ezért az életnek és halálnak, mint ugyanazon lét különböző állapotainak kiegyenlítését s benne az istenfelelem hódoló érzését és az áldozatos szeretet harmóniáját még nem tudták megnyugtatólag megoldani.

A halhatatlansági hit élt a görögségben; főleg a misztérium-vallások táplálták ezt. De ez az örökkévalósági hit különbözött a kereszténységtől, amennyiben a misztérium-vallások nem az egyéni, hanem a törzsi, a mysté-közösségi halhatatlanságot vallották annak egymást követő tagjaiban. Ezt az újra-sarjadó és tovább-fejlődő élet-hitet jelképezték a temetéskor a sírhantra vetett gabonaszemek, mely szokás főleg az eleusisi Demeter-kultusz eszkhatalógiájával forrt össze.¹ A túlvilági élet vágya tehát sajátos alakot öltött a misztériumokban, melyeknek célja az volt, hogy a mysté-t (beavatott) a tanítás által, de főleg az extázis elragadtatásában megismertesse azal az istenséggel, aki mint természetfölötti elv földi lényének jobbik részében titokzatosan élt. Az istenséggel való töltekezés mámoros pillanataiban ébredt rá a lélek az ő igazi származására és egyetlen céljára. Ez volt a lélek tisztulási és hasonulási folyamata. De a végleges tisztuláshoz, ha az isteni szikra nagyon elhomályosult az anyagi léttel való együttélésben, olykor nem is volt elég egy élet. Így merült föl az egyre tökéletesülő tisztulás egyes fázisainak: a lélekjárásnak és a lélekvándorlásnak hite.²

Az orphikus életértelmezés — szemben a homéroszival — a lélek tevékeny szerepét hangsúlyozza az emberi életben és a túlvilágon. Ehhez azonban különböző tisztulási folyamatokon kell átmennie (extázis, kultikus cselekmények stb.)³ Az ő erkölcsi rendszabályaik szinte kizárólag a léleknek minden anyagi szennyeződéstől való megóvásában, továbbá a túlvilági lét eszméjének a lélekvándorlás útján való előkészítésében merültek ki.⁴ Ezt a tisztulást szolgálta a hústól való tartózkodás. Az eleusisi templomon levő hármass jelmondat fejezi ki vallási életelvüket: tiszteld szüleidet, áldozz az isteneknek és tartózkodj a húsételektől.⁵

Az orphikus életszemlélés alaptétele tehát az, hogy a lélek sokkal magasabbrendű a testnél. Ezért kap a lélekvándorlásnak és újjászületésnek szerepe sajátos helyet ennek az iskolának eszkhatalógiájában, majd a pythagoreusok tanításában. Lényege a metafizikai istenség- és lélekhit volt⁶. A szellemi tisztulásnak ez a misztikus tana rányomta bélyegét a platonizmusra és főleg a plotinizmusra is, sőt a maga kezdetleges tételeivel igazolója lett a legősibb emberi meggyőződésnek: a *szellem* tisztulási követelményének és az anyagvilágot túlélő nagyraihivatottságának.

Határozott vonásokban jelentkezik ez a lélekszemlélet Empedokles eszkhatalógikus vallásosságában. Két sarkpontja ennek is a lélekvándorlás⁷ továbbá a misztériumok feltétlen tisztulási hite.⁸ A tisztulás tana vezetett el a túlvilági ítélet, bűnhődés gondolatához, amely a görög irodalom későbbi hitvallásában már egyre biztosabb vonásokban domborodik ki. Pindaros szerint az istentelenek sorsa a sötét mélységekbe való letaszítatás.⁹

A görögség idevonatkozó mítoszait és vallásos elképzeléseit vizsgálva nem térhetünk ki annak beismerése elől, hogy ők megsejtették az eszkhatalógiának egyetlen helyes alakját: komoly kísérletet tettek arra, hogy a véges, anyagi, érzéki lét tapasztalati, részleges, viszonylagos benyomásai alól felszabadulva a szellem végtelen mérőléccével szabják meg az emberi tevékenységek értékét. De

ez az eszkhatólógia — minden tisztulási előírása ellenére — még nem kizárólagosan morális jellegű. Nincs még meg benne — a későbbi kereszténység hangsúlyával — a normatív jelleg. Spekulatív megállapításai, tehát a bölcselő értelem elvi, főleg pedig metafizikai belátásai jelentősek, hiszen a patrisztika gyakran erre az ősi megsejtésre is épít. Viszont az antik vallás természetéből következő az a tény, hogy még a poseidoniosi eszkhatólógia sem vonja le a belőle folyó etikai, tehát normatív erkölcsi követelményeket.¹⁰

III. EMBER ÉS ÉTOSZ.

1. Az individuálizmus kezdetei.

Az egyéni lét igényeinek ébredése és követelő megszólalása hallatszik ki a következő korszak mélyén morajló hullámverésből. Új szellem vajúdásának vagyunk tanúi, mely most már nemcsak a költészet tanító célzatával jelentkezik, hanem a bölcséleti értékelés tudományos okfejtésével. Itt is a megélés közvetlenségével tapasztalhatjuk, hogy a görög pszichét valami különös hajlékonyság jellemzi a világnézeti élményeknek és a szellemi életformáknak egyre újszerűbb kialakításában.

A Krisztus előtti VI. század az alkotásra érő népi erők összefogásának jegyében áll.¹ A nyelv, költészet, mítosz és a közös hagyományok ekkorra már elvégzik a maguk egységesítő feladatát, és megteremtik a hellén közösségtudatot a barbarosz-szal szemben. Homeros eposzai az iskolás olvasókönyvek népszerűségére tesznek szert; a kultuszok, majd a nemzeti intézmények tisztázzák a görögség szerepét az istenség felé és az idegen nemzetekkel szemben. Ekkor következett be a görögség életében az önmagára, egyéni mivoltára való ráébredés. Ez a vágy mint minden kamaszkori belső hullámmás tagadhatatlan lelki lázzal járt, sőt megvoltak ennek a lázas állapotnak beteges, túlzó kinövésai (a szofisták szubjektívizmusa, relativizmusa), de mégis nagy szerepe lesz ennek a belső erjedésnek abban a történeti tényben, hogy az általa kiváltott sűrűlődban kristályosodott ki Sokrates hivatása, Platon és Aristoteles emberszemlélete. Az ő bölcséletüknek pedig már határozott motívuma az etikai meggyőződés.

A Homeros előtt feltételezett világszemlélet és művelődés, (amelynek meglétét, sőt fejlett formáit éppen a homeroszi eposzokból következtethetjük), a mitológiai életnézés szintettségében továbbá a feltétlen közösségi életmódban virágzott ki. Pozitív írásos emlékek híján részletes vázolásuk helyett csupán utalunk arra a fejlődésre, amelyet ez a mítikus kori berendezkedés a személyi öntudat bontakozása kezdetén mint ellenhatást kiváltott.² Az individuálizmusnak ez a kialakulása a görög kulturélet derekára esik. Abban a művelődési áramlásban, mikor a görög géniusz a legnagyobb teremtő gondolatban és anyagban, akkor mutatja az egyéniség kibontakozása is a legszebb formát, (ha törtető lendülete miatt nem

is a kiegyensúlyozottság harmóniáját). A külső alkotással tehát együtt jár a befelé irányuló alakulás is.

Legjellegzetesebb képviselője ennek a lelki metamorfózisnak az iónság volt. Az ión szellem nemcsak természetileg volt mozgalmas, érzékeny és éppen ezért alkotásaiban is változatos, hanem gondolatjárását is a változékonyság, a lét tűnékeny volta befolyásolta.³

A felvilágosulás jellemző tünetei közé tartozik az ősi vallásság mítikus megalapozottságának megrendülése. A személyes öntudatra ébredő ember isteneit már többé nem transzcendens világhatalmi szimbólumoknak tekinti, hanem emberi óhaj, igény sőt képzelet által befolyásolható világletti lényeknek. Így a hőskor moira-fogalma mellett megjelenik a *tyché* is, mely a történetes hullámzásait mint sors és emberileg kiszámíthatatlan végzet irányítja.⁴ Az istenség lassan már nem azt a hitet jelenti az embernek, amely „bízó megnyugvást” ad;⁵ a mítikus kor feltétlen vallási öntudatban gyökerező istenhite mélyreható változáson megy át. Thukydides egy megrázó korképben állítja elénk a transzcendens világnézetnek ezt a megfakulását, mikor a nagy pestis-járvány nyomában felburjánzó erkölcsi felelőtlenséget írja le.⁶

Külön szerepet kapott ebben az átalakulási folyamatban a görögség társadalmi megosztottsága is. Az arisztokrácia volt a földbirtok ura, mely természetesen a hagyományoknak konzervatívabb őrzője volt. Viszont az iparra és kereskedelemre áttérő polgárréteg hivatásánál fogva sokat utazott, megismerkedett más vidékek más rendjével és lelki alkataiban szükségképpen kifejlődő mozgékonyságánál és újítási vágyánál fogva előkészítője lett az egyéniség szabadabb kibontakozásának, továbbá minden reformkísérletnek, mely a liberális színezetű individuálizmusban fogja majd a szofisták fellépése nyomán gyümölcseit teremni. Ezzel megkezdődött a régi arisztokratikus államrendnek eldemokratizálódása.⁷ Természetes folyománya volt azonban ennek az alakulásnak, hogy a politikai élet megérezte ezt a bizonytalan népakaraton nyugvó irányítást. (Elég itt utalnunk két tényre: a mesterkéltséget retorikával bővülő népszónokoknak nem mindig tiszta célzataira, továbbá a városállamok elkülönültsége miatt örökké megoldhatatlan nemzeti egységre).

Periklész alatt kiépül az egyéni egyenlőségnek eredeti értelmében felfogott demokrácia; ez hozta meg az *isonomiát*, amelynek azonban nem sikerült eredményesen levonni minden társadalmi és politikai következményét. Ez az államberendezkedés — a történelemnek visszatérő tanúsága szerint — az egyéniség szerepének olyan emelkedett értelmezését követeli meg, amelyre a jóval későbbi időkben is alig találunk — hacsaknem rövid életű — példákat.

Felfedezhető az individuálizmus jelentkezése a művészetben is. Nemcsak abban jelentkezik ez az áramlat, hogy a képzőművészet ábrázolásaiban az istenitől az emberi és a való élet egyéni jelenségei felé fordul, hanem a szokásos istenábrázolás-mód sablonjainak levetésében és az egyéni művészi felfogás érvényesítésében is felismerhető a művészetnek ez az átszíneződése.

Megállapítható tehát, hogy a görög világszemlélésnek kibontakozása — a szellem sajátos utait követve — belülről megy ugyan végbe, de tárgyát tekintve alakulása a következő irányokban történik: Természet — közösség — egyén; vagyis a mindenség ismerete, majd az ember helye, feladata és rendeltetése ebben a nagy közösségben.

Az ókori szellemi fejlődésnek ebben a mélyreható átalakulási folyamatában, amikor a naív, metafizikai színektől bevont világnézet helyet ad az egyre erőteljesebben jelentkező és az emberi hivatásérzetet erkölcsileg irányító etikai meggyőződésnek, több tényező működött közre. Annak a tragikus feszültségnek, amelyben a mítikus világnézetet lassan felváltotta a szubjektív és intellektuális-veretű életélmény, egyik jellegzetes irodalmi vetülete, sőt lelki barométere a görög lírikus és drámaköltészet. (Elsősorban Euripides és Aristophanes). Az európai ember férfikora vajúdott itt és nem könnyű belső küzködéssel próbálta levetni a hosszú idő óta viselt primitív-mítikus világkép páncélját. Egy gyökeres likvidálási folyamat ez, mikor a személyiség kibontakozási fázisa választvonalon áll, sőt a szellemi fejlődés legsúlyosabb evolúcióját készíti elő a történelem. Most van kialakulóban az az individuálizmus, amely — bár megszorításokkal — egész korunkig lesz kísérője a nyugati lelkiségnek s talán szemünk előtt vívja halálharcát a totális államgondolattal és kollektív személyiségeszmével.

A lírikus és drámaköltészet mellett ennek a szellemi erjedésnek egyik sajátos terméke a meseköltészet is. Legnagyobb kihatású megnyilvánulása azonban a szofisták mozgalma. Ez termelte ki az attikai életnek azt az alakító energiáját és hozta létre az éntudatnak azt az ébredési folyamatát, mellyel a görögség az emberi személyt mint önelvű alanyt meg akarta szabadítani az objektív létnek, a természeti világnak reális hatalmi körétől.

A) LÍRAI KÖLTÉSZET.

Számunkra, akik a görög ember etikai életszemléletét és hivatástudatát kutatják, mély tanulságot jelent ennek az átmeneti kornak költészete. Egy világkép kerül itt gyökeres revideálás alá, s így az ember értékérzete új feladatokra talál. De jelentős ez a forrongó időszak a következő fejlődés eszmevilágának meghatározásában is.¹ Innen ágaznak ki azok az újabb kérdések, melyeknek megoldására a plasztikus görög bölcsélet fog vállalkozni. Ebben jelezhető meg tehát az a szerves kapcsolat, amely egységbe fűzi és egymást kiegészítő részeivé teszi az elmúló mítosz és a kibontakozó logosz értékelő vizsgálatát.

A Kr. u. VII. századtól kezdődőleg ugyanis egyre határozottabb normatív célzattal jelentkezik a lírai költészet. Az eposz a nemzet történeti gyökérzetéhez, a mult dicsőségéhez fordult vissza; ezzel szemben a líra az ősök nagy tetteitől a jelen adottságaihoz, sőt a jövő feladatai felé fordul. Bölcs reflexiókkal, lelkes tanácsokkal akarja a mult nagyságát a jelen küzdelmein keresztül a

jövőbe átmenteni. S az irodalom mozgató tényezőinek ez az öntudatlanul is célbiztos, szerves egysége tárja fel előttünk a görög kulturának és nemzetszemléletnek azt az alapvető tételét, hogy a nemzetet két eszme jelenti: „a hagyományos múlt, és a megvalósítandó jövő.” Vagyis az eposzban megnyilatkozó tradíció érzése és az aspiráló jövő céltudata, tehát a megvalósítandó értékeknek vágya és hite. Ezt szolgálja az elégia, iambus, epigramma, óda és a drámaköltészet.

Az ősi harci dalokban a görög lélek szabadságszeretete és ön-feláldozási készsége szólal meg.² Szinte ikertestvérük gondolat, hangnem és motívum tekintetében *Tyrtaios* (élt 640 körül) harci indulója, aki a dicső halál himnuszát énekli.³ A spártai világnézet kifejező költője ő; a spártai férfi jellemvonásait a bátorságban, a harci becsületben és dicsőségben jelöli meg. Az élet javai szerint az ügyesség a versenyben, erő, szépség, hatalom, beszédkészség, dicsőség és harci bátorság.⁴ Csakis a bátran harcoló ifjúnak lesz osztályrésze a megbecsülés, míg a gyáva megfutamodó őseire szégyent, magára pedig gyalázatot hoz.⁵ Az ő világszemléletében tehát a férfiasság alapismérve s legjellegzetesebb megnyilvánulása a hősiesség.⁶

A művészet és erkölcsi tartalom nemes ötvözete valósul meg *Solon* (kb. 640—560) költészetében. A mértéktartó józanság és a polgári becsületesség az ő visszatérő vezérgondolata. Ezt foglalja össze a költő ihletével és a politikus felelősségérzetével az athéni-ekhez intézett intelmeiben. Innen érthető, hogy *Sophokles*ben és *Pindaros*ban újjáéledő következetességgel küzd a hybris ellen és a méltányosságtudat érvényesüléséért.⁷ Meggyőződéses aktivitásának feszítőereje új irányba tereli Athén belső közéleti fejlődését. *Solon* a társadalmi és gazdasági életrend igazi nagy iránytszabó hőse. A földet tekinti a legfőbb termelő tényezőnek,⁸ s ebből indul ki alapjaiban jórészt konzervatív reformkísérlete.

A szellem fensőbbiséges hivatásában való öntudattal mutat rá az állami élet kiegyensúlyozottságának szerves követelményeire.⁹ Az erkölcsi értékek helyes rangsorának felismerését igazolja az *aretés plutos*-nak elébe helyezése az ideiglenes-változó *khreмата* látszat-boldogságának.¹⁰ Ezekben a sorokban emelkedik tisztult életbölcsesége olyan magaslatra, hogy *Platon* és *Demosthenes* őt a görögség legnagyobb hatású nevelői közé sorozzák. Ő a *noos andros*-nak egyik legkifejezőbb megtestesülése, aki a *sémata aretés*-nek nemcsak hirdetője, hanem hősi befogadója és életrekeltője is.

A perszonalista erkölcsszemléletnek jelentős képviselője *Theognis* (élt 550 körül) kinek — nem minden célzatosság nélkül szerkesztett — oktató gnómáit a dór ősnemesi életnézet és arisztokratikus nevelés vezérkönyvének tekinthetjük. Költői alapeszméjét szinte kizárólag a paideia célzata határozza meg. Áthidalást keres az egyéni, belső nemesség (agathos) és a politikai kiválóság (esthlos) között,¹¹ mely utóbbi szerint már csak a dór előkelők társadalmi rendjében él. Ebből magyarázható az a visszatérő gondolata, hogy a méltóságteljes külső viselkedésmód az önfegyelemnek és fenkölt előkelőségnek öntudatából fakad.¹² Legfőbb megnyilvánulása pedig

az egyéni és társadalmi feddhetetlenség.¹³ A közösségi életben tartós sikereket csakis a jellemnek ez a szilárd következetessége teremhet,¹⁴ viszont a kölcsönös bizalmat, tehát az együttműködés alapjait kezdi ki a haszonleső, alattomos kétszínűség.¹⁵ Az ő jellemfogalma tehát a nemes ember cselekvési céltudatosságát jelenti, melyben harmóniába egyesül a történeti helyzet, az államalkotó feladat és a társadalom arisztokratikus magatartása: vagyis *emberek és élettevékenységük*. Mindennek foglalata az elvhűség és a tevékeny magatartás, mint a jellemesség és a természet összhangjának két legfőbb alaptényezője. Areté-eszménye egyesíti magában a jellemesség formai követelményeit, melynek tápláló gyökérzete az erkölcsi felelősség öntudata.¹⁶

Igy válik a költészet a paideia-akarat hordozójává. Ennek a Theognis által megrajzolt egyetemes szellemi értékrendszernek gyújtópontjában u. i. mint gyűjtőlencse a *dikaioyné* fogalma állott, mely magában egyesíti és önmagából sugározza szét az összes egyéni és közösségi kiválóságokat. Az erények alapja és minden jellemesség értékmérője az igazságosság.¹⁷

Theognis pedagógiájában az istenfogalom nem ismeretelméleti értelemben jelenik meg, hanem lételméleti beállításban, amelyet erős axiológiai, sőt morális átszíneződés hoz közel a világhoz és az emberi sorshoz. Az ő *istene* nem a természetbölcselek elvont, végső elve, hanem az az *ös-logosz*, a mindenségből sugárzó teremő értelem, aki tevékenyen nyúl bele magatartásunkba. Innen már csak egy lépés van a gondviselés fogalmához és az aktív istentudathoz, mely Theognis erkölcsszemléletében jelentős helyet kapott.¹⁸

Ez az életnézet azonban minden emelkedettsége ellenére még magánviseli korának társadalomszemléleti korlátait és a merev tagozódási törekvéseket, amit viszont alighanem jogosan írunk a politikai és történeti hullámszások számlájára.

Theognis erkölcsbölcseletének ez a nemes távlata ígéretes kilátást nyit az egyéni és társadalmi felfogások örök antinómiájának kiegyenlítésére. Nála már határozott normatív szándékkal jelentkezik a célbiztos erkölcsi eszmélkedés, bár életnézése még teljesen gyakorlati szempontokat követ. Ezzel azonban előkészíti az egyes lelkekben a talajt az erkölcsi jó fogalmának, kellékeinek és céljainak elkövetkezendő teoretikus vizsgálásához.

B) A NÉPMESE.

Az etikai eszmélődés tudatosulása és ezen keresztül az emberfogalom emelkedett értelmezése bontakozik ki a görög népmese-kincséből.¹ A primitív ember első összetalálkozása ez azzal a megsejtett éotosszal, amely rendező elvét már eddig is szembeszegezte az egyéni és társas élet követelményeivel. Így a mese is a tágabb értelemben vett paideia szolgálatában áll: Tanulságaival ugyanis az erkölcsiség magaslatai felé utal; egy sajátos lelkiségbe oltott értékrendet képvisel, távol minden pozitív tételezéstől, úgy, amint az a görög néplélek eszménynéző hajlamaiból kisarjadt. Tanító célzatuk

is különös kettőséget árul el: 1. Az értékek tartalma ugyanis a „kell” szólító erejével nyilatkozott meg bennük közvetett módon, vagyis az erény értékes voltának érzékeltetése által. 2. Tanulásaikban kifejezett szabály pedig a normatív értékvalósítás erejével hatott a közösségre.²

Tekintsünk végig az Aisopos-féle mesegyűjtemény erkölcsi célzatú tanulságain; így tudjuk az antik görög kultúrából sarjadó humanista értékfelfogást a maga teljes és etikai térfogatában szemlél-
ni. Bár mese-tanulásaiban nem tételező erkölcsi kódexet szerkesztett a görög elme, hanem az élet tényezőivel való tárgyas viszonyát szemléltette.

Az emberi megbízhatóság, a feltétlen szavahihetőség — a közmondás szerint — gyenge oldala volt a görögségnek. Ezért hangoztatja a mesegyűjtemény olyan gyakran az igazmondás fontosságát. A baráti hit megszegői nem menekülnek meg az isteni büntetéstől.³ A hazug ugyanis hitelét és becsületét veszti embertársai előtt,⁴ sőt az istenek haragját vonja magára.⁵ Hiszen az isteneket félrevezetni úgysem tudja.⁶ Az ámtó célzattal közeledő hízélgövel, továbbá a kétszínűekkel szemben, akik más megtevéstéséből rendszerint hasznot akarnak húzni, a helyes önszeretet a legnagyobb óvatosságot parancsolja.⁷ A megbízhatatlan jellemű emberrel állítja szembe az áldozatos, bizalmas és jellembeli vonzalomból fakadó barátságot.⁸ Viszont a rossz társaság jellemileg rontja meg az embert, sőt a megtevéstett egyén ennek anyagi kárát is vallja.⁹

A tétlen elpuhultsággal szemben tevékeny erőfeszítést és az akarat szívós kitartását vallja minden boldogulás alapkövetelményének. A munka kincs az ember számára, s az élet nagy megpróbáltatásaiból meríthető a legmélyebb okulás.¹⁰

A belső nemesség egyik legszebb megnyilvánulása a hála a jótevővel szemben. Ez az emberi társas kapcsolatoknak biztosítéka és a lelki finomság kivirágása.¹¹

Ugyancsak a népmesék bölcsesége figyelmeztet az igazi értékeség felismerésére, mikor hangoztatja tanulásaiban, hogy függetlenítsük magunkat a fényes külső, a színes látszat megbűvölő hatása alól és a való értékek meglátására fordítsuk figyelmünket. A látszat ugyanis legtöbbször csal.¹² A testi szépségnél fontosabb a lélek rendezettsége. Viszont a legszebb ruha, vagy a fényes külső sem változtathatja meg alaptermészetüket.

A szemléletes mesék világából a nemességnek és az emberi illendőségnek követelményei magaslanak élénk.¹³ Ezekből a mesékből később leszűrődő tanulságos gnómák tartalmazzák a feltétlen úri lelkület ősi, természeti törvényeit. Utalunk itt például a harag megfékezésének szükségességéről szóló példázatra.¹⁴ A féktelen dicsvágy könnyen veszélybe döntheti a hiú embert.¹⁵ Bár az ókor nem ismerte a keresztény szerénység fogalmát, de a mértéktelen törtétes hajlamot és a kevélység bántó kinövéseit mint az istenekkel szemben való ágaskodást elítélte.¹⁶ Az istenség a kevélyeket megalázza s csupán a meghódolókkal érezteti a támogatását.

A mesékben rejlő tapasztalati népi bölcsesség tehát helyes belátásra és okos cselekvésre akar rávezetni. Üde és egyszerű világnéze-

tükben sok kikristályosodott életbölcseiség és józan mértékesség rejlik. Minden alapunk megvan annak feltételezésére, hogy ezek az axiómák, — a tenger színes gyöngyragylóihoz hasonlóan — az elmélkedő hajlamú görög néplélek mélységeiben jegecesedtek ki. A szociális érzés és az egyéni becsülettudat naív, de mélyértelmű megnyilatkozásai ezek az életnek különböző helyzeteire alkalmazva. A görög szellemiség legősibb céljának, a paideiának legemberibb törekvését: az egyéniségformálást igyekeznek szolgálni. A keresetlen bizonyítás egyszerű erejével igazolják ezek az erkölcsi anekdoták azt a megállapítást, hogy az erkölcsi értékelésre való hajlam és az értékelő alap azonossága, mint természetfeletti közös születési ajándék vagy karizmatikus alaptőke valamely transzcendens ősnemződés folytán sarjadt az emberiségben. Ezt azután a nevelés, szoktatás és belátás fejlesztették tovább tudatos erkölcsi magatartássá. Hódolat az istenség előtt, embertársainknak és jogos érdekeiknek tiszteletben tartása, elvszerű becsületesség, önzetlenség, megbízhatóság, egyetértés és együttérzés — mind visszatérő követelményei az „emberi” névre igényt tartó közösségek életmódjának.

C) A SZOFISTÁK.

A szofisták világnézése a görög bölcseletben a forrongó alakulásnak „Sturm und Drang” korszakát jelenti. Új irányt jelölnek ki a gondolkodásnak; felvetnek nagyjelentőségű kérdéseket, elindítanak nézeteket (indivíduáлизmus, szubjektivizmus, autonómia, relativizmus, szkepticizmus), melyek hosszú időkre nyugtalanító társként szegődnek a bölcselő gondolkozás mellé. Kezdeményező jelentőségük és termékenyítő hatásuk tehát elvitathatatlan.¹ Viszont kétségtelen, hogy a rendszeres alapvetéshez és a kialakult elvi tételezéshez még nem tudtak eljutni.

A szofistáknak azt szokták szemükre vetni, hogy az ő működésük eredménye az *erény-fogalom elrelativizálódása* a politikai érvényesülés javára, másrészt pedig, hogy az igazság dialektikai felkutatását és logikai igazolását mögéje helyezték a *tetszetős formának* és a *színes előadással* kápráztató *meggyőződésnek*. Mivel művelődéstörténeti szerepük lemerése valóban ezen a két tényezőn alapszik, mi is első-sorban ennek a két kérdésnek akarunk szemébe nézni. A problémának azonban olyan ismeretelméleti, etikai, sőt politikai elágazásai vannak, hogy helyes értelmezésükhöz a szofisztikát a kornak tükrözésében és kiindulási célzatában kell vizsgálnunk.

Az elméleti tájékozódás mellett új, gyakorlatias szint hozott a szofisztika a görögség világnéző értékelésébe. Műveltség és erénytanítók ők.² Az egyéni és társadalmi érvényesülés módjait keresik s ezt ebben a három, de egy célpontra néző eszközben fedezték fel: személyes kiválóság, szónoki készség és politikai érzék.³ Gondolatkelteő és műfogásokban csiszolódott vitatkozó eljárásuk világnézeti és ismeretelméleti vonatkozásban egy súlyos negatívumot népszerűsített: *minden dolog* (érték és gondolat) *mértéke az ember*.⁴ Ezt az alanyias bizonytalanságra épülő relativizmust a későbbi fejlődés módosította, azonban el kell ismernünk, hogy a szofisták sokban hoz-

zárultak a szubjektivizmus egyéni mélységeiből táplálkozó élet-nézés kialakításához. A *kozmosz*, *psyché*, *hylé*, *atom* és *apeiron* kérdései után most megjelenik a *diké* és *areté*, mint a természet fölé emelkedő személyiségnek két formáló tényezője.⁵ Ezeket a fogalmakat ők — természetesen beleállítva a kor politikai életének sugártörésébe — hallgatóik előtt dialektikai okoskodással és érveléssel igyekeztek újszerűen értelmezni, melynek során gyakran megtevéstő rabulisztikával és látszat-érveken alapuló álokoskodással iparkodtak nézeteiket elfogadtatni.

A szofisták irányítják rá a bölcsélet figyelmét a természetvizsgálásról az emberi egyéniségre: az *objektum* mellett érdeklődnek ők a *szubjektum* iránt is. Ezzel kétségtelenül hozzájárultak a sokrates-platonai embernézés kialakulásának előkészítéséhez. Csupán a helyes határt nem vették észre a lét és ember kölcsönhatási viszonyaiban. Ezért a szubjektív túlzásokba torkolló gondolkozásmódjuk a világegyetem és az *individuum* ősi *egyensúlyát* veszélyeztette. Az ő individuálizmusuk a közösség egyetemes szempontjait nemcsak figyelmen kívül hagyja, hanem jogosságukat sem ismeri el.⁶ Ezzel kezdetét veszi két olyan áramlat, mely az én-iség közvetett szolgálása révén izzásait messze időkre (renaissance, 19. század) át-sugározta. Gondolunk a szofistáknak egyoldalú szubjektivizmusából fakadó szkeptícizmusra és világszemléleti liberálizmusára. Az előbbi végleg megvonja bizalmát az objektív tudástól és ismerettől, az utóbbi pedig az egyén központba állítása után annak autonóm fejlődését és így az értékelés önkényes szabadságát írja zászlajára. A szofisták individuálizmusa állítja tudatosan előtérbe az autonóm hatalmi embert, aki nem érzi magát kötve sem a törvénytől, sem valástól, hiszen mindkettő csupán emberi alkotás a vélt méltánytalanságok megakadályozására, illetőleg a természetfeletti hatalmaktól való függés éreztetésére. Az „erős egyéniség” elveti ezeket a heteronóm megkötéseket és a maga céljai szerint maga szab jogot a saját eljárása elé és törvényt a hatalma alatt álló környezet számára. Mivel tehát a szofisták szemében a legnagyobb érték a tetterős ember, aki „törvényt szab s szentesít”, azért legkívánatosabb tevékenységi kör szerintük a politikai szereplés. Itt pontakozhatik ki legjobban az elveit megvalósító akarat kíméletlen energiája. Ezen a ponton kapcsolódik szerves egységbe a szofista filozófia és retorika. Azt az életeszmét ugyanis, amelyet az ő etikai felfogásuk az ember elé állított, gyakorlatilag csak a szónoki készség tudja szolgálni. Az ő retorika-elméletük tehát a közéleti érvényesülés normáit közvetíti.⁷

Másik maradandó hatása szereplésüknek a *természeti* és *tételes jog* különbségének felvetése,⁸ (mely visszatérő kérdése lett a római jogon át a nyugati, főleg pedig a felvilágosodás társadalombölcseletének). Gondolunk itt elsősorban Kallikles elveire a Gorgias-ban.⁹ Ő az erősebb jogát természeti jognak akarja tekinteni, amivel azonban megmásítja a fogalomban rejlő eredeti értelmet. Ez eredményezi ugyanis azt a viszonyt, melyben nem a „jog a hatalom”, hanem a „hatalom a jog.” Így érthető meg, hogy a szofisták az érvényesülés és haszon elvét tették meg az erkölcsi jó és rossz ismérvének. Szívosan tiltakoztak az ellen a tétel ellen, hogy az erkölcsi érzék és

a jogfelfogás természetünkből (physei) sarjadna s hangoztatták, hogy az összes etikai elvek és az ezeken épülő társadalmi berendezkedés merőben önkényes emberi alkotás (thesei) eredménye. Ezt a törekvésüket Platon Kallikles, Polos és Gorgias nevéhez kapcsolja. Protagoras viszont inkább újszerű nevelési rendszerüket képviseli.

A mi szempontunkból azonban elsősorban Prodikosnak erkölcsi célzatú tanai jönnek számításba. Tőle maradtak ugyanis ránk kizárólagos etikai jellegű feljegyzések.¹⁰ Ismert példabeszéde „Herakles a válaszúton“, melyben az erényesség nehéz erőfeszítéseit, de boldogító jellegét hangoztatja az elpuhult test lágy érzékiségével és kényelmével szemben.¹¹ Mellette figyelemre méltóak a nevéhez fűződő etikai vonatkozású eszmék, melyek a bölcs, praktikus és olykor a kiegyensúlyozott életmód feltételeit vizsgálják. Ezeknek összefoglalását így jelöli meg: „a legelső emberi életfeladat a nevelés.“¹² A nevelés olyan, mint a jó magnak elvetése a földbe. Ha az ember az ifjúi egyéniségbe a helyes nevelés magvait ülteti, akkor az virul az egész életén át és nem tudja sem eső, sem szárazság megsemmisíteni.¹³

A szofisták embereszménye tehát az önértékévé magasztosult *egyéniesség*. Az erkölcsi magatartás mérője pedig az egyéni hasznoságtól, a boldogulástól vezérelt *belátás*. Már ez a két szempont elegendő volt ahhoz, hogy erkölcsi értékmérőjük elferdüljön.

Világnézeti tanításuk és etikai magatartásuk a gyakorlati életművészet (boldogulás) konkrét, kissé nyárspolgári, de reális eszközeinek alkalmazásában állt. Az ő kialakuló tevékenységük az *igazi* embert kereste az élet adottságai és gyakorlatai feladatai közepette. A primitív természettudományokkal elégedetlen szofisztikában öltött testet a vágy, hogy az emberi individuumot boldogító, segítő életelvet állapítson meg, melyet a kor kifejlődő életérzése határoz meg. Még nem jutottak el lelki jelenségek elemzéséig, éppen ezért hatásukat csak az élettevékenységek praktikus vázolásában kereshetjük. Etikájuk sem a lelkiismeret által vezetett felelős értelemre épít, hanem a hasznossági szempontok empirista életművészetére. Ők bizalmatlanul kikezdi és rombolják a régi meggyőződés épületét, anélkül, hogy tudnának helyébe maradandóbb alapzatot rakni, amelyen az emberi öntudatosulás megvethetné alapját. Így tehát éppen az a vállalkozásuk nem sikerülhetett, amelyet pedig fővíványuknak hirdettek, hogy t. i. az emberi elméleti és gyakorlati magatartás számára tárgyias, önelvű normákat találjanak.¹⁴

Mindazonáltal, bár az ő eljárásuk a bölcsélet tájaitól távolabbeső, merő életkereső törekvés volt,¹⁵ fontos helyet kap szereplésük az embernek az erkölcsi értékeszméért vívott felderítő harcában. Mégpedig azért, mert Gorgias, Protagoras és Prodikos új medret ástak a természetbölcsélet megrekedt folyamának s belső kapcsolatba hozták a cselekvő embert a természet és kultura jelenségeivel. Ezt a termékenyítő indítást fogja felhasználni a felvilágosodás közvetítésével az újkor pozitívizmusa és a XIX. század naturáлизmusa. Bár nehezen dönthető el, vajjon ismeretelméleti szempontból relativizmusuk, erkölcsi-vallási szempontból pedig tagadó szkepticizmusuk elegendő

kiegyenlítődést talál-e a művelődéstörténelem mérlegén egyetlen érdemükben: az individuum jelentőségének felfedezésében?

D) EURIPIDES. (481—406).

Euripides a görög felvilágosodás egyik legnagyobb hatású előkészítője. A hőskor mítikus világnézetét az ő vallási réalizmusa kezdi ki, mellyel a néphit és képzelet istenalakjait meg akarja fosztani a fantázia valószínűtlen árnyalásaitól és a pozitív észhiten nyugvó isteneszme kialakulását sürgeti. A mítoszoknak, istenhitnek és vallásosságnak radikális realizálási törekvését Euripidesnél megokolja egy mélyről jövő önmeghasonlás: Euripidesnek belső forradalmi elégedetlensége a mítoszi anyaggal szemben, melyet ő ebben a formában már költészetileg is tarthatatlannak érzett. A felvilágosodás sodrába került meggyőződése szembehelyezkedett a hagyománnyal, melyben igazi hódolással már nem tudott hinni.¹

Az ő vallásos hite nem apad el teljesen a korábbi tragédia vallássosságával szemben², csupán racionális alapszínezetet nyer. Sőt éppen ő akarja az isteneket „eszményíteni“ azáltal, hogy lerántja róluk a mítikus képzelődés által rájuk aggatott méltatlan fogyatékokat.³ Az ő vallása és istenhite leszállást jelent a mítikus és prófétai magasztalok ködös fenségéből és így emberszerűséget, életközelséget kap. Euripides az isteneszmét és vele szemben az ember helyzetét úgy fogja fel, mint az intellektuális és önsorsát irányító egyén metafizikai viszonyulását, de nem merev megkötöttségét. Ez adja meg erkölcsi felfogásának is azt a liberálisabb alapszínezetet, mely rugalmas, alkalmazkodóbb, de nem — szabados. Hogy mennyire nem detronizálja Euripides az isteni világrend etikai normáit, szépen látható Iphigenia egész meggyőződéses papnői magatartásában, továbbá Orestes anyagilykosságának megítélésében: ez a tett minden emberi látszat-jogosság (dikaion) ellenére is büntény (kakon⁴). Ezt fejezi ki Orestes beismerése is, aki minden méltányossági szempont ellenére is érzi, hogy itt a legfőbb isteni parancsot, a kegyeletet sértette meg.⁵

Igy veszi Euripides a mítoszok kétes-homályos pontjait a művész és bölcselő kritikájával bonckés alá és értelmezésüket a józan ész tárgyias belátásához szabja, vagyis függetleníti azokat minden fenség-sallangtól.⁶ Euripidesnek ebből a kritikus-racionális alapfelfogásából természetesen következik a hőskor emberképének reális átszínezése. Ő a görög individualizmusnak egyik tősgyökeres képviselője. Embereszménye már nem Aischylosnak heroikus ember-alakja, nem is Sophoklesnek desztillált jellemtípusa; az ő szereplői egyszerűen csak emberek, akik azonban feladatuknak érzik, hogy maguk fölé emelkedve kibontakoztassák öncélú személyiségüket. Bár megtaláljuk ebben az emberábrázolásban az egészséges intellektualizmus ígéretes hajtásait,⁷ mégis meg kell állapítanunk, hogy ez az egyéniség már nem az eposzok bizalmas istenhitétől napsugaras, hanem felcsillannak rajta a szofistikus hatások, (szkepticizmus, a bizonytalanságot eloszlatni kívánó kritizmus stb.)

Euripides nagyban hozzájárult annak a szellemi éghajlatnak ki-

alakításához, amelyben az V. század egyoldalú individuum-eszménye megfogant. Sőt a szofisztika értékelési relativizmusa és ismeretelméleti szkepticizmusa sem volt teljesen mentes az euripidesi világnézet hatásától.

E) ARISTOPHANES (kb. 446—385).

Itt emlékezhetünk meg a szofisták által kezdeményezett radikálisnak sajátos összetételű képviselőjéről, Aristophanesről. Az ő felszabadult individualizmusa elsősorban a *szabad kritikában* nyilvánul meg. A politikai állapotok gunyoros hangú ostromzója, sőt ki-pellengérezője ő.¹ A demokratikus állapotoknak ochlokráciává fajulása tölti el Aristophanest, ezt az arisztokratikus érzésű irodalmi bajvívót, erkölcsi felháborodással. Ellenzője a háborúnak, melyet a nép-párt szélsőséges becsvágytól, sőt becszláztól elvakult elemei indítanak az arisztokrácia óvása ellenére.² Kleon személyét és önző meggondolatlanságból túlzó politikai ambícióba átcsapó érvényesülési vágyát ríktó fénytöréssel mutatja be a Lovagok-ban.³ Mint a béke és társadalmi igazságosság embere.⁴ Epés gúnnyal ostromozza a közéleti ferdeségeket a politikai, gazdasági és közösségi életben egyaránt.⁵ A Felhőkben a doktrinér intellektualizmus torzképét rajzolja meg. A Békákban az istenek fönségét tépázó költők és természetbölcselek (Sokrates) veszedelmes (?) hatását ítéli el; szembeállítja tanaikat és nevelési elveiket az ősi vallásosságon és egyszerűségeen tájékozódó keresetlenséggel.⁶

Aristophanes maró gúnnyal fordul minden ellen, ami szerinte fonákság vagy ferdeség, de nem hiányoznak nála az egyéni vagy közösségi életre vonatkozó építő, kiigazító eszmék sem. Az állam belső egységét akarja helyreállítani és a közösségi, politikai szakadékokat áthidalni, miközben bemutatja azt a telhetetlen vágytól üzőtt történetet, amely a társadalmi felfelé-kapaszkodásban észlelhető volt. (A peloponnézoszi háború idején a bírói napidíjért méltatlan és képzetlen egyének igyekeztek a bíróságokba bekerülni.) Mindeme visszaélések megszüntetésének egyik legfontosabb előfeltétele az ifjúság tervszerű és igénytelen, fegyelmezett nevelése lenne. Utal erre már a Darazsakban, de részletesen csak a Felhőkben tér ki rá.⁷ Sokrates erkölcsi küldetéstudatának félreértését vagy félremagyarázását a szakirodalom már többszörösen megállapította nála, mi éppen azért itt inkább arra a fejtegetésre utalunk, amelyet a szerző a darab végén a jog és jogtalanság szájába ad. A nevelési rendszerről mondja el véleményét egy közvetett bírálat formájában.⁸ Mély szociális problémát vet fel a maga etikai megoldatlansága ellenére is a nyomatékos hatású Plutos. Korának gazdasági visszaélései és a tisztas életre súlyosodó méltánytalanságok láttára merül fel Chremylosban a kétely, hogy talán nem a becsületes eljárás mód és szolid életnézet vezet el a földi boldoguláshoz és jóléthez.

Aristophanes vígjátékaiban az agora szürke szereplőit és neves irányítóit egyaránt mint póz nélküli, *közvetlen görögöket* ismerjük meg. Jellemrajzainak élet a csipős szellemesség fokozza. Eszközei a só, sav, lúg és epe, de mindez a klasszikus szatíra-vígjáték irodalmi

tálasában. Pellengérező bírálata — tekintsünk most el attól, hogy minden esetben tárgyilagos-e vagy sem — egyszeri eseményeket osztoroz, de kritikája időkfeletti és számunkra a görög embernek és közéletnek új arculatát tükrözi. Mindezek helyes megértéséhez azonban igen fontos tekintetbe venni azt a körülményt, hogy Aristophanes a peloponnézoszi háború költője. A hosszú hadviselés a társadalom lelket és világnézetét sok tekintetben átformálta. A nagy nemzeti erőfeszítés idején sokszor ellenőrizhetetlen, hogy méltatlan elemek illetéktelen szerephez ne jussanak. Ez a jelenség, továbbá a szolid polgári életformának megrendülése sok társadalmi félszezséget vetett felszínre, sőt mételyes közhangulatot teremtett. Aristophanes pedig elsősorban ezt a jogrendjében és erkölcsi öntudatában kikezdett társadalmat bírálta.

2. Az emberi hivatás — az élet értelme.

SOKRATES ÉS A TEORETIKUS ERKÖLCSI ESZMÉLŐDÉS KEZDETEI.

A valóságnak és a létezőknek filozófiai vizsgálata fényt derített a makrokozmosz eredetére, mibenlétére és rendeltetésére. Természet-szerűleg következett erre a szervesen kialakuló görög tudományosságban az emberi célok és erkölcsi feladatok filozófiai vizsgálása.¹ A bölcselői gondolkodás egyik központi tárgya u. i. mindig az ember önmaga kíván lenni. S metafizikai létének kutatásával párhuzamosan most egyre jobban előtérbe kerülnek az etikai tárgyú elmélődések. Céljuk az, hogy feltárják azokat az erkölcsi alaptényeket, amelyek az ember életében mint irányító normák vagy megvalósítandó feladatok szerepelnek. Ezek pedig egyrészt az érzületmódnak és magatartásnak szabályozó elvei, másrészt pedig elérendő eszményei. Így veszi kezdetét a görög gondolkodásban az erkölcsi fogalom-elemzés, majd a rendszeres alapvetés, vagyis a szellem egész tevékenységi körének (a fogalmak metafizikája, cselekvés és művészeti alakítás) tisztázása. Elválaszthatatlan ez a világszemléleti fázis a fentebb tárgyalt bontakozó individuálizmus sürgetéseitől. Ez hozta meg ugyanis az egyéniség megismerését, melyet nyomon követett a vágy: kialakítani ezen az egyéniségen a személyiség öntudatos vonásait. Ez az óhaj jelölte ki a legjobb lelkekben a tökéletesedés irányát. Az etikai öntudatosulás első primitív jelei közé sorolhatjuk az ősi gnómákat is. Főleg azokat, melyek az egyes későbbi görög erkölcsi alapelvekre utalnak: *gnóthi seauton* (intellektuálizmus), *méden agan*, *pantón mesa arista* (a harmónia és a mértéktartás bölcs elve.²)

Ez a szólítás először Sokrates (469—399) lelkében keltett visszhangot. Ő fordítja tehát át a görög eszmélkedést *öneszméletté*, vagyis ismeri fel minden étosz és paideia hordozóját az emberben. Ilyen értelemben lesz Sokrates etikájának alapjellege szubjektív, megnyilatkozási köre anthropocentrikusan körülhatárolt, mégpedig elsősorban azáltal, hogy Sokrates a gyakorlati követelményektől nem elvonatkoztatott értékelő magatartás irányelveit tartja szem előtt. Elmondhatjuk tehát, hogy az antikvitás erkölcsi eszményeit Sokrates

jelölte ki — ha nem is maradéktalanul — de alapvetően és gyakorlatiasan.³ Az ő életcélja az individuálizmus helyes tartalmának felismertetése és így rendeltetésének tapintatos meghatározása volt. Ez pedig nem lehet más, mint az emberi egyéni szabadságnak és az erkölcsi létrend törvényeinek nemes összhangja. Erre utal bennünk is egy hang, a Solon-féle *agraphos nomos* ikerestvére.⁴

Sokrates fellépésének és működésének legmélyebb indítéka az areté-eszmény volt. A kifejezés — ha fordítását egyáltalán megkísérelhetjük, — az öntudatos személyiségben testet öltő nemes emberség, transzcendens foglalatát jelenti. Az *areté* kifejezés ugyanis az *aristos* szótóval mutat kapcsolatot és így jelenti azt a jelleget, magatartást, vagy tevékenységet, mely minden egyes lénynek legjobb természetéből fakad.⁵ Az ilyen értelemben felfogott areté-eszménynek szegődött Sokrates örök szolgálatába. Az individuum kötelezettségeiből vezeti le az erkölcsiség célját, mely az intelligenciától vezetett helyes cselekvésmódban rejlik.⁶ Így tesz Sokrates először kísérletet arra, hogy a lét adottságait az érték kategóriái közé emelje.

A görög erkölcsi magatartás három alapkiindulási pontja (hédonizmus, utilitárizmus, eudaimonizmus) közül a két utóbbi még gyakran előfordul ugyan Sokratesnél, de már öntudatos kezdéseket láthatunk a köztük felállítandó helyes sorrend tekintetében.⁷ A hédonizmus sivár röghözkötöttségével szemben Sokrates a szellemi-metafizikai hasznosság tételét fektette le. Hasznossági elve igen emelkedetten viselkedett a törvények, közösség és honfitársak követelményeivel szemben. Hiszen ezt a hasznossági szempontot nem a múltó élv, hanem a bölcs és mértékletes egyéniség belátása határozza meg.⁸ Az igazi boldogság-eszmény viszont a lélek javainak megszerzésében áll.⁹

A sokrateszi etika az eudaimonizmus fogalmát tekintve valóban helyes irányban indult meg. Minden emberi világnézésnek és erkölcsbölcseletnek legmélyebb indítéka a végső boldogság kérdése. Annál szilárdabb talajra épít azonban egy-egy rendszer, minél maradandóbb értékben jelöli meg ezt a boldogság-eszmét. A görögségnél is abban nyilvánult meg a fejlődése, hogy idők folyamán egyre nemesebb tartalommal töltötték meg az eudaimonizmus fogalmát. Náluk főleg a klasszikus bölcselet korában az eudaimonia szó etimológiai értelmében veendő s így jelenti az ember és az erkölcsi világrend belső egyensúlyát, a felsőbb erők jóindulatát, végső fokon pedig az embernek saját etizált mivoltával szemben való helyes viszonyát.

Sokratesnél jelentkezik a boldogság-fogalomnak olyan értelmezése, mely szerint az nem a külső világ ajándéka, (eutúkhia), hanem az ember tevékeny állásfoglalásának (eupraxia) eredménye. Előfeltétele pedig a maga *transzcendens értékeire és hivatására ébredő személyiség*, melyet az önismeret és önfegyelem képesít elvszerű cselekvésre, vagyis lényegének helyes kifejtésére.¹⁰ Bár hangsúlyoznunk kell, hogy Sokrates filozófiája sem tudta megtagadni teljesen az érzéki jó és rossz párhuzamát a boldogság kérdésében.

Mindazonáltal Sokratesnél vált először az etikai gondolat szorosan vett értelmi keresése. Az etikai tételek definícióját és indukcióját neki köszönhetjük; de ezen a formai érdemen felül rásejtett

Sokrates arra, hogy az erkölcsi életrendnek abszolút érvényű elvei vannak, melyeket a szofisztika relativ erkölcsértelmezése szem elől tévesztett. Ezáltal visszaállította a megbontott értékelési szemlélésmódnak eredeti szintézisét.

Sokrates erkölcsi álláspontjának gyakorlati elveit (hivatás, valóságosság, barátok, család, testvérek, munka, becsületesség, törvénytisztlet, rabszolgák stb.), melyek korának immánens felfogásával szemben meglepő magaslatra emelkednek, Xenophon őrizte meg számunkra.¹¹ Noha Xenophon híradása Sokrates tanairól nem mindig gondolathű, de többszörös utalása Sokratesnek arra a meggyőződésére, hogy az igazi boldogság az egyéni tökéletesség felé való törekvésben áll,¹² a mester tanainak kétségtelenül lényegét jelöli meg. Ezzel pedig Sokrates az egyéniség mélyében rejlő és olyan sokrétű változatosságot mutató vágyat érezte meg, azt, amelyet ma is kelt bennünk egy tartalmas igazságnak belátása, vagy egy nemes tett nyomában fakadó boldog önértzés. Itt szállott Sokrates a legmélyebbre, mert az embert fogta meg a maga őseredeti igénnyel és törekvésével.

Nála a valóság tárgyi adottságaiba merülő életszemlélés alakul át a feladatok keresésévé. Az előző kor világnézése a tényleges valók mibenlétét kutatta és a létnek ösmagvát vagy ennek összetevőit akarta megragadni. Sokrates viszont meg akarja állapítani az ember kötelességeit ezzel a léttel szemben: mi az a tevékenységben megvalósítandó feladat, mely eszményként áll minden emberi erőfeszítés előtt. Ebben rejlik világfelfogásának dinamizmusa. Itt kezd tudatos egycélúsággal kibontakozni a merő leíró világmagyarázással szemben a kötelező állásfoglalás sürgető érzése. Az erkölcsi érték, morális meggyőződés és a belőle fakadó kötelességtudat alkotja Sokrates gyakorlati beállítottságú vizsgálódásainak kiindulási alapját.¹³ Az erkölcsi kötelezettség fogalma ugyanis Sokratesnél már szinte tételes tudatossággal jelentkezik. Ezenkívül az erkölcsbölcseleti elemzés könnyen ki tudná mutatni nála a Jó és a Cél tartalmának határozott felismerését. (Ezeknek elméleti meghatározásával ugyan Sokrates még nem foglalkozott, azonban az ő tanításának tulajdonítható, hogy a legfőbb Jó-nak fogalmi elemzése Platonnál elkezdődött, s Aristoteles viszont már az erkölcsi cél, szándék és tudat tartalmi meghatározására tehetett eredményes lépéseket.)

Tanító működésének legfőbb célja nem az volt, hogy a szofisztika szertelen egyéniség-kultuszát elfojtsa,¹⁴ hanem hogy azt helyes irányba terelje s így az etizált személyiséget tényleges jogaihoz juttassa. Az individualizmus túlzásait úgy akarta mérsékelni és nélkülözhetetlennek ismert fejlődését helyes formában előmozdítani, hogy egy szilárd kifejeződési pontot keresett az ember szellemi világában, amely felé egyéniségének minden értékelő megnyilvánulása irányuljon s így ez legyen az individuális felfogás veszélyes hullámlásában az a sarkcsillag, amely tájékoztatója és értékmérője lehet az egyén állásfoglalásainak. Ezt a képességet Sokrates az értelem-ben fedezi fel¹⁵ s ezáltal hathatósan hozzájárult ahhoz, hogy a görög erkölcsszemlélet elsősorban intellektuális beállítottságú lett.

Sokratesnek még a látszólagos ismeretelméleti vizsgálódásait is ez a világszemléleti alapmeggyőződés sugallta. Hiszen a köznapi, társadalmi és erkölcsi fogalmaknak pontos körülhatárolásával (khóris-mos), továbbá a racionális elvonáson alapuló következtetésekkel (indukció) azt akarta elérni, hogy az individuáлизmusban széthulló etikai meggyőződés tényezőit az ész tiszta látása alá rendelje. Az erények tehát nála a belátásnak logikai, — de nem élettelen — következményei, amelyek morális érvényükkel már feltételeznek egy aszketikus fegyelmezettségű életmódot. Így az ő tana már normatív jellegű, mert nem egyéb, mint a lét értékeinek birtokbavétele.

Az erkölcsiség igazi forrása az értelmi belátáson nyugvó helyes ismeret: „Das Vernunftgesetz ist zugleich höchste ethische Norm, ... darum ist Wissen Tugend, und Tugend Wissen“.¹⁶ Sokrates szerint az erény a jónak ismerete.¹⁷ Senki sem teszi a rosszat a rossz kedvéért; mindenki valami jót akar megvalósítani, csupán olykor tévedhet az ember abban a tekintetben, hogy mi a jó. Tehát a jó megvalósítása a jónak ismerésétől, tudásától függ. Ez a sokrateszi intellektuáлизmusnak normatív jellege. Erkölcsstani követelményeit bizonyos optimista felfogás jellemzi. Ő ugyanis annyira hitt az erkölcsi jó vonzó erejében, hogy az erény gyakorlásához elegendőnek hirdette az erény ismeretét. Ha valaki ismeri a jót, lehetetlen, hogy mégis a rosszat tegye.¹⁸ Ebből következik tehát, hogy senki sem teszi a rosszat önként.¹⁹ Ilyen értelemben mondható, hogy Sokrates azonosítja az erényt a tudással. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy szerinte az elméleti ismeret csak vértelen árnyék, ha nem tud életet alakító belátássá erősödni. Sokrates tehát „a tudáson mindig a megismert igazságnak való teljes odaadást érti. Az olyan tudást, melynek nincs erkölcsi következménye, nem is érzi igazi tudásnak.“²⁰

* * *

Sokrates, bár etikai felfogása az immánens emberi ismerésnek alapjaira épít és így végcélját illetően a sejtés kódéből nem tud teljesen kijutni, mégis praktikus erénytanával és eszménylátásával a görög világnézés formálásában patriarchális jelentőségre emelkedett. Tanításának főleg két tétele hatott termékenyen a későbbi fejlődésre: A helyes erkölcsi egyensúly-érzék forrása az önismeret, gyökere pedig az eszményekről való meggyőződés. Az önismeret és a meggyőződés fontosságának felismerésével²¹ az élet-szemlélet a természeti világból az „egyén“, az „ember“ érdekszférájába emelte. Ez a belátás segítette a szellem maradandó értékeinek megbecsüléséhez és az érzéki javaktól való függetlenedéshez.²²

Sokrates intellektuálista erénytanának két szükséges kiegészítő feltétele: a megértett jó-nak akarása és gyakorlása. Ha azonban az antikvitás életében testet öltő tudatos erkölcsi felfogást mélyrehatóan meg akarjuk érteni, rá kell mutatnunk arra, hogyan viszonylott egymáshoz az elgondolás és a gyakorlati megvalósítás. Sokrates etikai racionáлизmusa u. i., mely szerint az erényesség nem más, mint a jó-nak ismerése, egy félreértésre alkalmat adó lélektani következtetésen épül. Sokrates, majd az ő nyomán Platon, feltételezi,

hogy a jó-nak az ész előtt felvillanó látomása olyan erővel keríti hatalmába a lelket, hogy az *nem tud* a felismert helyes iránnyal ellentétesen cselekedni. Márpedig a karakterológiai tapasztalás és a történet tanúsága egyaránt azt igazolja, hogy az emberi természet gyarlósága sokszor megakadályozza a belátó elmét a felismert eszmény megvalósításában. Az eszmény ugyanis rendszerint lemondó, önmegtagadó erőfeszítést jelent, míg az anyagvilágba ékelődött emberi természet szívesebben választja a kényelmes élvezet könnyebb útját.

A lélektan, főleg pedig az öntudat kérdéseinek elemzésébe merülő bölcsélet hathatós indítást sőt elmélyülést nyert Sokrates munkásságával. Jóllehet maga nem írt, de minden irodalmi remekműnél nagyobb szabású alkotás élete és tanító szereplése. Benne nem elsősorban a tételes bölcselő ismerettan elméleti alapvetőjét látjuk, hanem a görög paideia-eszmény életrekeltőjét és első képviselőjét. Tanításában kap érzékelhető formát az ősi, emberi vágy: önmagunk megismerése. Ennek a ténynek színe előtt különös jelentőséggel vetődik fel Sokrates számára a karakterológiának három alapkérdése: mi az ember? mivé kell lennie? és hogyan érheti el célját? Az a kifogás, melyet ezért Sokrates szemére vet a második szofisztika, majd a felvilágosodás racionalizmusa, — hogy t. i. ezzel a hármaskörrel ráveti árnyékát a spekulatív bölcséletre az axiológiai és lételméleti tárgykör felcserélésének sőt összezavarásának eshetősége, — nem ingatta volna meg küldetéstudatában, mert ő nem a rendszer kedvéért filozofált. Eljárása nem merő kritikai boncolgatás, nem analízisek és tézisek sorozata. Az ő fel fogásának középpontjában a morális élet feladata, a gyakorlati életnyilvánulás erkölcsi szintézise és praxisa áll.

Igéretes feladat lenne végignyomozni, hogyan viszonylott Sokrates erkölcsi meggyőződéséhez vallásos hite, más szóval: milyen metafizikai forrásokból táplálkozott az erkölcsitanító és az életművész Sokrates. Az ő isten-fogalmát egész különös, eleven megbi zonyosodás fűtötte át az istenség világrend-kormányzó aktivitását illetően, melyet elsősorban az emberi test és természet bámulatos teleológiájában fedezett fel.²³

Itt kell megemlékeznünk az ő daimonion-hitéről is.

A keresztény hitelveknek lelkiismeret-tanát sejtette meg abban a meggyőződésében, hogy benne egy isteni szózat, *daimonion* él, mely cselekvés előtt a helyes állásfoglalásra segíti.²⁴

Annyi kétségtelen, hogy az emberi természetbe oltott *erkölcsi ösérzék* normatív megnyilatkozásával állunk itt szemben. S ennek a szózatnak első megértése, sőt megadó követése által Sokrates igazolta Augustinusnak megállapítását: „Fecisti nos ad Te Domine...“ Mindez azonban Sokratesnél nem elvont tantétel, hanem a meggyőződés mélységeiből táplálkozó hit, sőt tetté váltott életelv. Hogy hitt benne, annak bizonyossága az, hogy meg tudott halni érte. S hogy jóhiszeműen tette mindezt, azt bebizonyította azzal a felsőbb-séges nyugalommal, ahogyan a halál küszöbén szembenézett a reá váró túlvilági sorssal.

Ez újra az a pont, ahol Sokrates tisztuló formában megsejtette sőt vallotta a keresztény dogmatika másik tételét, a lélek halhatatlanságának és a halálon túli erkölcsi számadásnak, — jutalomnak vagy bűnhődésnek — hitét.²⁵ Dogmatikát említettünk azért, hogy jobban kidomborítsuk Sokrates tanainak — a pogány életnézet virágzása idején való — viszonylagos magasabbrendűségét. Számos előírást idézhetnénk ugyanis az aszketika területéről is (böjt, önmegtagadás, barátság, önzetlenség, szülői tisztelet stb.), melyekben Sokrates a kereszténység ösvényén járt. Ezek azonban részben a lelki nemesség emberi folyományai, részben pedig az emberi természetbe beírt törvények, melyeknek felismerése és követése — bár új erkölcsi távlatot nyitott az etikai értékeszme fejlődése számára — csupán jellembeli emelkedettséget kíván. Azonban a cselekvést szabályozó daimonionnak, továbbá a túlvilági felelősség kérdéseinek — akármilyen kezdetleges — megsejtésében Sokrates a keresztény patrisztikus erkölcsbölcseletnek, illetve eszkhatólogiának kapui elé jutott el. Ezáltal lesz Sokrates egy magasabbrendű vallásosság hirdetője és egy tisztultabb életelv megszemélyesítője.²⁶ Sokratesben már alázatosabbá vált a kutató, ismerő tudomány. Az elme előtt feltárult a létnek és léleknek nagyszabású birodalmából néhány részlet és mélyenlátásában rádöbbsent az ész korlátaira. Sokrates az ismerésnek, a gondolatnak és valóságnak az emberi elme fölé magasodó méreteivel szemben megérzi a befogadó lélek gyarló határait és nem a tudás birtokosának (sophos), hanem csak a bölcseség vágyakozó szerelmesének (philosophos) vallja magát.

Benne talált kifejezést az antik ember normatív jellegű életnézete és az ennek megfelelő életalakítás kötelező parancsa. Sokrates jelentősége az ókori embereszmény fogalmának és további alakulásának szempontjából az volt, hogy ő már rendszeres és következetes céltudattal kereste a feleletet az ember-lét súlyos kétarcú *miért*-jére: mi okból, és mi célból kell valamit így vagy úgy tenni. Ez a kötelességérzetnek öntudatos átélését jelenti Sokratesnél. A kötelességérzettel párhuzamosan jelentkezik a felelősségtudat, mely nemcsak tisztult erkölcsi öntudatról tanuskodik, hanem egyben azt is mutatja, hogy a bölcselő elme közeledett az erkölcsi-ség egyik leglényegesebb formai okának felismeréséhez. Etikai szempontból beszámítható tett ugyanis csak akkor jön létre, ha az egyén erkölcsi kötelességének *tudatában*, *akarat*i hozzájárulásával, vagyis a célnak biztos ismerésével és a következmények tárgyias mérlegelésével cselekszik. *Ezért* a tettért lesz felelős is. Sokrates és Platon meglátják a cselekedet erkölcsi beszámíthatósága tekintetében a jelzett követelmények első részét: az értelmi tisztánlátás szerepét. Aristoteles pedig a *szándék* elemzésével rásejt a felelősség másik elemére: az akarat*i* beleegyezés fontosságára. De már Sokrates tanításában megtalálható az a belátás, hogy a felelősség kettős létrehozója az erkölcsi tudat és az erkölcsi szándékosság. Az a felfogásmód pedig, továbbá a belső meggyőződésnek az a hevülete, ahogyan Sokrates ennek az életeszmenynek híveket toborzott, őt a görökség egyik legmélyebb hatású prófétáinak sorába emelte. A gyakorlati életmód nemesítésére alig tett valaki többet, mint ő.

Ezért érezzük elfogultnak azt a bölcseleti irányzatot, mely az ókornak nagy érték-kereső tapogatózását merőben tévesnek akarja bélyegezni és így annak többféle értékmagyarázattal való próbálkozását, mint merev értékrelativizmust tudománytalannak igyekszik minősíteni. Hangsúlyoznunk kell, hogy ebben az időben is csupán az *értékelés* volt más alakú, de az *értékek* ugyanazok voltak. S ezek már Sokratesnél ugyanúgy kezdenek kibontakozni, mint ahogyan ma valljuk és vállaljuk őket.

3. A lét és érték szintézis-kísérlete.

A) EGYÉN ÉS ÉTOSZ.

Az intellektuális jellegű szokrateszi etika egy fontos kérdésre nem adott egyértelmű, határozott választ: mi a tárgya az erkölcsi magatartásnak? Az ő alapelvei a gyakorlati természetű erkölcsi belátáson nyugodtak, melyeket kiegészített ugyan a dolgok és cselekvések formai mivoltának ismerése, de ezek még csak külső feltételei az erkölcsös életmódnak. Ennek az ismerésnek, belátásnak irányulnia kell *valamire*. A rákövetkező bölcseletnek lett tehát feladata az erkölcsi ideál belső tartalmát részletesen megismerni. S ezzel megindult az etikai elmélyülésnek világirodalmi viszonylatban is egyik leggazdagabb fejezete. Komoly és kiváló bölcselektesznek kísérletet egy új szellemi kontinens felfedezésére. Itt a görög gondolkozásnak egyik legsajátosabb jelenségével állunk szemben. A most következő kor gondolkozói u. i. a bontakozó értékeszme tárgyát és mibenlétét keresték, vagyis azt a végső elvet, mely az erkölcsi cselekvésnek legfőbb normája lehet. A Sokrates örökségére épülő iskolák — olykor egymással ellentétben — vetették rá magukat az *értékalap* problémájának megoldására, hogy rámutassanak arra az östényezőre, amely az emberi cselekvés előtt a „kell” kötelező erejével jelenik meg. Ennek a sarkalatos világnézési problémának begyökerzését és dús kiágazásait szemlélhetjük a görög bölcseleti irodalom elkövetkező alkotásaiban. Az európai tudományosság mint megoldandó kérdést vette ezt át Sokratestől és követőitől s megfejtését egyik legnemesebb feladatának érzi mindmáig.

Az emberi öntudatosulás folyamatát nagyrészt külső tapasztalásból táplálkozó belső ébredés indította meg, mely az embert kiemelte a merő primitív mitológiai világértelmezés köréből. A történetbölcselet tanúsága szerint az ember igyekszik a Világ-egészben szervesen elhelyezkedni. Ő ugyan a természetnek egy tagja, de ezt a testi függést a görög elme gyenge szálnak érezte, ezért nagyszabású kísérletet tett arra, hogy az egyént az erkölcsi világrend polifóniájába mint harmonikusan rezonáló tényezőt szintén beleillessze. A mítikus kor embere a primitív lény ösztönével még benne élt — szinte a mindenségbe olvadó öntudattal — a természetben. S akkor vette kezdetét a görög világnézés kibontakozása, mikor az Én kezdte magát szembeállítani a nagy Létezővel s a

mindenség életét önmagában mint tárgyi valóságot igyekezett felfogni, anélkül hogy maga maradéktalanul azonosulna vele. A lét és érték egységének felfedezési folyamata ez. Az út pedig, amelyen ez a pszichológiai szembesítés megindul, nem más mint a Logoszban kifejezésre jutó értelmi szemlélődés útja. Az erkölcsbölcseletnek ebben a korszakában kapjuk meg az antikvitásnak szinte végleges válaszát a világnézés és embereszmeny kölcsönös vonatkozású kérdéseire. Sokrates nyomán Platon célmegjelölő eszmélkedéseiben, majd Aristoteles egy alapvető morális rendszer keretében fog feleletet adni az antikvitás erkölcsi öntudatosságának hármas problémájára: a) Az erkölcsi érték: a Jó eszméje. b) Az erre vonatkozó érzület nyilvánul meg a kötelességérzetben, szándékban és az akarati beleegyezésben. c) Melyek az ember lelki képességei, amelyekkel a felismert és elismert erkölcsi jót megvalósíthatja?¹ Ez az első határozott próbálkozás arra, hogy az emberi cselekedet erkölcsi cselekvéssé nemesüljön.

Az emberszemlélet bontakozását és fokozatos tisztulását szemléltetik az eleaták, Anaxagoras, majd Platon spirituális lélektana és Aristoteles metafizikájának embertani alapvonalai. Hiszen a régiek által képzelt őanyag már Anaxagorasnál szellemmé lesz, Platonnál pedig ez lesz a lélek tevékenységének igazi ura (logistikon). Aristoteles forma-anyag tana szerint pedig a lélek mint forma a testi anyagnak létadó elve: entelekheiaja. Aristoteles tehát már az etikai öntudat mélyről fakadó világossággal elemzi az anyag és forma, lét és gondolat, állam és erkölcs kérdéseit.²

Az *egyén* és *étosz* szoros kapcsolatát tehát összes erkölcsi következményeivel Sokrates, Platon, majd Aristoteles tanítása világította meg. Ezen az úton tisztult az ókor életnézete határozott szellemi alapon nyugvó emberszemléletté. Ez volt a művelődéstörténetnek egyik legjelentősebb metamorfózisa.³ Már Sokratesnél rámutattunk arra a tényre, hogy ebben a korban az embereszmenyt kutató vizsgálódás ráismert az erkölcsi magatartásnak több egyéni feltételére: az önismerés alapvető fontosságát, a cselekvési szándék és belső meggyőződés jelentőségét éppúgy hangsúlyozza, mint az etikai feladatok feltétlen érvényét, továbbá az egyénnek a velük szemben való megvalósítási készségét. Sokrates tanításának visszatérő tétele az volt, hogy az erkölcsiség szolítására az egyénnek felelnie kell a teljesítés tényével vagy legalább is a kötelezettség elismerésével. Itt ismerhető fel az az erkölcsi elv, mely mint cselekvési értékeszme minden magatartás értékadó, megítélő principiumát jelenti. Ennek rendszeres kifejtését Platon és Aristoteles bölcselete hozta meg.

a) PLATON (427—347).

A valóságnak és benne az embernek vizsgálata új feladat elé állította az embert. Új lét- és értékmozzanatok merültek fel, melyek az ontológia egyméretű kérdéseit két dimenziós síkká: deontológiává szélesítették. Az emberi szellemnek ezt a legszélesebb kihatású öneszméletét találjuk meg Platon gondolatvilágában.⁴ Mi-



ként Homeros jelentéssel töltötte meg a mítosz szavait, sőt átalakította jelentéstartalmukat, úgy Platon is új, sajátos bölcséleti mezbe öltöztetett egyes görög kifejezéseket. Mi jelenleg csak a paideia, idea és erós szavakra utalunk. Platon a művész intuíciójával és a bölcséleti génusz teremő erejével beleállítja ezeket a szavakat rendszerébe, és az ő szóhasználata folytán kapják meg ezek a kifejezések a nyugati filozófiában azóta kijegecsedett konstitutív jegyüket.

Platonnál az egyén már etikai magaslaton jelenik meg előttünk, akit részletesen vázolt szellemi adottságai képesítenek eszmék által kijelölt célok megvalósítására. A megismerés és megvalósítás ténye közé ezért helyezi Platon az izzó megélés (erős) ihletét, hogy az érzelmi lendület meleg impulzusait is felhasználja az eszmény formálásához. Így ugyanis az értelem hideg világosságát és az akarat keménységét a vágyódó inspiráció hevülete fűti.

A sokrates-platoni eszmevilágban indult meg tehát a nyugateurópai lélek erkölcsi eszmélődése. Azonban a művelődéstörténeti jelenségek átélésén felül sok kegyeletes beleélésre is van szükség, hogy a szellemi ébredést és a gondolkodás első ocsudásait kutató mai ember észrevegye és értékelje a keresésnek vagy a látásnak ezt az ősi, révedező rezdülését. Platon jelöli meg öncélúan és tudatosan azokat a jellemlelektani és pedagógiai feltételeket, amelyek révén az ember *egyéniséggé*, majd *személyiséggé* válhat. Ő mutat rá arra, hogy az ember, mint az anyagvilágban gyökerező, de a szellemi szférákba belenövő lény, természetfeletti ismerésigényeket hordoz magában. A világrend megsejditett végső elveit Platónnál megelőzi a transzcendens tudásvágy mélységeiben izzó és a személyiségekben oly színes változatosságot felmutató *logosz*, *agathon*, *kalon*,⁵ elemzése. Mindezek megvalósítására pedig az erős mint „teremő vágyakozás“ ihlet. Az embermivoltnak ez a felfedezése a karakterológiának, etikának és politikának szinte valamennyi területét érintette Platónnál — gazdag szellemének sokoldalúságát és váteszi megérzéseit bőségesen igazolva. Így tehát Platon etikájának értéke abban van, hogy felismeri és hangsúlyozza azt a kötelező összefüggést, melynek fenn kell állnia az emberi cselekvésmód és a transzcendens világrend: az ideavilág között.⁶ Az etikai magatartás normáit még természetesen csak körvonalakban sejti, mintsem dogmatikus rendszerbe tudná foglalni. Ehhez majd a transzcendens vallás fog a bölcseletnek kezét nyújtani.

Az antik világnézés alapjait az etikai embereszmény és paideia szempontjából kutatva Platónnál vizsgálódásunk a következő gondolatsorban fog haladni. *α.) erénytan*, *β.)* az erényeket megtestesítő *jellemlelektan*, *γ.)* mindezek végcélja a Legfőbb Jó-hoz való hasonulás: a *homoiosis*. Erre vezet el az *ideák ismerete*, elsősorban pedig a Legfőbb Jónak szemlélődő átélése.

α.) Az erénytan.

Bizonyos, hogy Platon etikai tanítását Sokratesnek az erény taníthatóságáról való felfogása különösen befolyásolta. Ebből ered az a Sokrates intellektualizmusát továbbépítő tétele, hogy senki sem tesz rosszat tudatosan.⁷ Így tehát Platon *erényfogalmai* sokszor

közvetlen meghatározásukban is a tudásra nyúlnak vissza. Az erény = *tudás*, de csak a hasznos, eredményes tevékenységet előmozdító dolgok tudása erény. Ismérve tehát a belátó ész (nus, phronésis) korlátozó iránymutatása. Nagy szerepe van benne a belülről kibontakozó belátásnak (manthanein), mely a vélekedés homályát eloszlatja és az emberi tevékenység számára az értelem megvilágosító napját kigyújtja.⁸ Az Állam-ban megnyilatkozó nus-phronésis tannak mint a legfőbb cselekvést-irányító tényezőnek kiemelése megmutatta azt, hogy Platon etikájában központi helyet foglal el az értelmi belátáson alapuló erkölcsi állásfoglalás. Ez az *értés* azonban nem válik el a szokrateszi daimonionnak, a bennünk ható isteni hangnak feltételezésétől, mivel Platon rendszerében az emberi értelem nem más, mint az isteni, végtelen tudásnak egy bennünk rejlő foszlánya. A daimonion mint az istenség felvilágosító sugára, elménk támasza, egybeolvad értelmünkkel és így a megismert isteni világrend és életeszmény tiszteletét, illetőleg megvalósítását sürgeti.⁹ Így olvad harmonikus egységbe Sokrates daimonion tana a platonai phronésisnek istentől emberbe átplántált értelmezésével. Ebben a felfogásban az isteni akarat mint erkölcsi törvényszerűség azóta is alig megközelített megnyugtató szintézisben jelenik meg előttünk. A *Menon*ban foglalkozik az erény taníthatóságának (didakton) vagy velünk született voltának (physei paragenomenon) kérdésével. Ő a problémát egy közvetítő eljárással iparkodik — nem minden eredmény nélkül — megoldani. Szerinte az ember ismerete a két tényező közreműködésének eredménye. A *tanítás* kelti életre s bontakoztatja ki bennünk az eredetileg *ön-tudatunk mélyén szunnyadó ismeret-magvakat*.¹⁰

Az ismerésnek ez a túlzó értékelése azonban nem az öntelt intellektuáлизmus egyoldalúsága, nem is valami pöffeszkedő racionalizmus, hanem a kétségtelenül jóhiszemű elfogultság tévedése, amelyet az értelmi tisztánlátásra törő görög néplélek szomjas vágya álmódott maga elé ilyen kizárólagos formában. Platonnál már megtaláljuk ennek az etikai intellektuáлизmusnak megokolását a Törvények-ben. Itt kifejti, hogy nem lenne törvényre szükség, ha az emberi természetben meglenne születésétől fogva a jó-nak, a méltányosnak teljes ismerete, mert egy törvény, egy rendelet sem áll magasabban mint az episztémé.¹¹ A Jó ismerése tehát a Platon által feltételezett ideális lényben föléemelkedik a törvény erejének, s így a gyarlóságot a tudás meggyőződéses erejével rendeli az erkölcs uralma alá. Így tehát az erényesség igazi vezetője az ész.¹² Életszemléletének alapelve, hogy az ember a benne rejlő isteni résznek (nus, phronésis) segítségével igyekezzék megvalósítani a földön az isteni bölcsesség nagy terveit. Mérsékelt alakjában a platonai intellektuáлизmus lényege ez: az erkölcsiség egyik legfontosabb pillére a Jó tudása. Alapvető tétele lett ez a belátás a keresztény erkölcsi felfogásnak is. Hiszen a középkori hittudományoknak is volt olyan iránya, mely az értelmi szempontokat helyezte előtérbe (Intelligo, ut credam).¹³

Így válik az ismeret tudássá, a tudás életbölcsességgé, amint ez utolérhetetlen pszichológiai finomsággal jut kifejezésre az Állam-

ban. S ez az intelligencia Platonnál akkor kapja legmélyebb színárnyalását, mikor az isteni értelmet a Legfőbb Jó ideájával azonosítja s a kettő között felfedezi a végső összefüggést.¹⁴

Ennek a meglátásnak folyományaképpen vezethető le az a tétel, hogy a boldogság a belátás napfényétől sarjad. Így lesz az ész egyúttal a szabadságnak és az erkölcsi autonómiának lényegadó tényezője.¹⁵ A belátás, szabadság és meghatározottság viszonya Platonnál az Állam befejező mítoszában már teljes etikai mivoltában áll előttünk. Az életbe lépő lények előtt feltárulnak a különböző életformák, és az ő döntésüktől függ a legmegfelelőbbnek kiválasztása.¹⁶ Ez a választó állásfoglalás mint lelki megvilágosodottság (bölcse ség) szerepel a mítoszban. Platon bölcse ség-fogalma tehát nemcsak intellektuális, hanem etikai jellegű is.¹⁷

Platon nem erkölcsbölcse lő a szónak mai értelmében; ő csupán az embert igyekszik beleilleszteni a morális életszemléleti formák közé, nem mulasztva el mérlegelni az embernek lélektani, megismerési képességeit, társas hajlamát továbbá az egyéni és közösségi életkövetelmények helyes rendjét. Ebből érthető, hogy egész erénytana szervesen bontakozik ki az igazságosság fogalmából. Ez lesz etikai felfogásának legbelsőbb alakító elve, mert az igazságosságnak tartalmi jegye a becsületes méltányosság, formai jegye pedig a mértékesség és helyes arányosság. Ez utóbbinak minden erkölcsileg jó cselekedetben meg kell lennie, mert nélküle a részek egyensúlya megbomlik, s ekkor az igazságosság alapismérve már eleve hiányzik. Ebből is látszik, hogy az ő nevelői működése a szellemi tevékenységeknek szinte minden területére kiterjeszkedett. Fiatalkori műveiben — amíg az átéltség közvetlenségével állott Sokrates egyéniségének és személyes nagyságának hatása alatt — karakterológiai és pedagógiai kérdések foglalkoztatják. Sokrates alakjában az igazi lelki nagyság összetevőit bontja belső tényezőire. (Apologia, Kriton Euthyphron, Ion, Laches, Charmides — kegyesség, igazságosság, vitészség, józanság, lelki nagyság stb.¹⁸) Ezek az elmélkedései mutatnak elsődleges kapcsolatot vizsgálódásainkkal. Az Apológiában Sokrates mint az egész emberiségnek egyik legnagyobb nevelőalakja feltárja küldetéstudatát: ő a delphii isten parancsára vállalta az erkölcsi ébresztés és felősztönzés nehéz feladatát. Intelmei pedig, amelyek polgártársaihoz intézett, indítékaikat, tartalmukat és célzatukat tekintve a neveléstörténet legszebb fejezeteihez tartoznak. A Sokratestől ihletett emberkép megrajzolásakor merülnek fel Platonnál az etikai kötelességek és ezeknek erkölcsi autonómián alapuló teljesítési módja. Eközben keres feleletet Platon az erkölcsi jó mibenlétének és az értékek hierarchiájának kérdéseire. Ilyenek: a mértékesség, az arányosság, a szépség, a tökéletesség, a belátás, ismeret és szellem, mely hivatva van már a legfőbb jónak megelé sére. Az igazi kegyeletesség emberi és isteni vonatkozásait igyekszik megtisztítani korának pogány fénytöréseitől. Az istenséggel szemben nem akart a „do ut des“ kalmárszellemű álláspontjára helyezkedni.¹⁹ A legnemesebb indítékokból fakadó kötelességteljesítés (pratteon) és elvhűség egyedülálló példáját örökíti meg a Kritonban. Etikai alap gondolatát az a tény fejezi ki, hogy nem maga az

élet értékes, hanem az igazságra és erényességre való törekvés.²⁰ Majd a megszemélyesített Törvények ajkára adott drámai eleveneségű szövegben feltárja az erkölcsi szempontoknak azt a lelkiismeretben kötelező erejét, mely az egyént elvi meggyőződésében meghátrálni nem engedi.²¹ Ez készteti az embert arra, hogy életét egy magasabbrendű zsinórmértékhez szabja.²² Mindezeknek az erényeknek koronája a már fentebb említett igazságosság. Ennek a fogalomnak szerepe végigkísérhető Platon egész írói tevékenységében.

Fogalomtisztázó dialógusainak értéke nem annyira tudományos megállapításaiban áll — Platon ugyanis inkább csak kérdés-felvető mint megoldó — hanem a kérdés jellemlélektani tartalmának kijelölésében. Ezért a jelen vonatkozásban legfontosabb számunkra az igazságosság összetevő elemeinek és irányító fontosságának vizsgálata. Amint az Állam-ban minden helyes tevékenység tengelye és a közösségi élet egyensúlyának biztosítója a *dikaioσύνη*, úgy ismerhetjük meg a Sokratessel kapcsolatos (sokratikus) dialógusokban az igazságosságnak az egyéni életben való erkölcsi fontosságát. Különös súlyt kap ez a nevelői célzat a Kriton-nak feltétlen elvű kijelentéseiben, az Apológiának dönthetetlen önbizalmában, mely az erkölcsi tisztesség és feddhetetlen életmód öntudatából fakad. Örökérvényű szentesítést pedig Sokrates hősi halálában kapta meg.²³ Sokrates példája az ókori embereszmény kialakulásában főleg azért nagyjelentőségű, mert a szürke kisszerűséggel és az eszménytelen nyárspolgári lapossággal szembeszegezi az ideálok áldozatos szolgálatát. Ezt a tanítását folytatja Platon, amikor szembehelyezkedik a szofisták nyers utilitárizmusával és különválasztja a siker s a külső érvényesülés fogalmát a *szép* és *jog* fogalmától.²⁴ Ez utóbbiak határozzák meg a legfőbb jót, mely egyben a legfőbb tudomány.²⁵ Így talál Platon kapcsolatot az értékek rangsorában az igazságosságnak és a jónak eszméi között s ezzel megindítja nemcsak az ismeretelméleti idealizmust, hanem mély medret vág minden erkölcsbölcseleti alapon nyugvó jellemképző nevelésnek is.²⁶

Platonnak az erény fogalmára vonatkozó kritikáját a szofisták-nak laza alapú világnézeti hitvallása hívta ki maga ellen. Ő azonban nem maradt meg a negatív bírálatnál, hanem Sokrates erkölcsi hagyatékából és saját nevelői meggyőződéséből új programot is jelöl a Gorgias-ban. A szofisták tételeit és működési módszereit cáfolva kimutatja róluk, hogy azok nem tényleges szolid tudást közvetítenek, hanem kábító látszatismeretet. Erkölcsstanuk pedig nem alkalmas sem az egyéniségre, sem az államközösség tartós boldogítására. Az egyéni életnek ugyanis nem lehet vezérelve az élvezetvágy kielégülése, mert ez elpuhítja a testet és ellágyítja az akaratérő szilárdságát. A szép életrendet a mértékletesség biztosítja. De téves a szofisták erkölcsfelfogása nemcsak hatásaiban, hanem alapjaiban is. Hiszen az igazi bölcs többre fogja mindig tartani az erényességet, az igazságosságot és szívesebben vállalja a méltánytalanság túrását, minthogy maga ilyent elkövessen. Ezzel Platon örökérvényű vonásokkal járult hozzá az önértékű személyiség megrajzolásához.

Platon dialógusai igazolják, hogy ez a Végtelen felé tájékozódó bölcselet egyre inkább gyakorlati, életformáló igényekkel is iparko-

dott fellépni. Gondoljunk csak a *Gorgias erény*-elemzésére, melynek azóta is megdönthetetlen alaptétele ez: a legnagyobb jó és így a legmagasabbrendű cél az igazságos, erényes élet. Az egész ókorban talán itt csapott legmagasabbra a természetfeletti *emberség* eszméje; a maradandó értékeket kutató emberi szellem itt valóban meghaladta az egykorú önző világfelfogást, mert a *szellemi ember* itt a *testi lény* fölé emelkedett.

β.) *A jellemlélektan.*

A szellemi világ jelenségeit vizsgálva Platon egyre nagyobb érdeklődéssel igyekezett az öntudatos személyiség fogalmát meghatározni. Így jutott el a jellemlélektan kérdéseire, s innen már csak egy lépés volt az értékelméleti irányba való párhuzamos elmerülés. Az *erények* fogalmi elemzése vezette őt a *feladatok* körvonalazására. A lélektan kauzális összefüggéseinek kutatása megmutatta: mi van. Kereste tehát a feleletet a szerves folytatásra: milyennek kell lennie ennek a lelkiületnek. Rendszere a lélektannak életközelségi kérdéseit ölelte fel, s ez utalja az ókori értékeszme kutatóját Platon lélektanához.

A bölcs és igazságos lelkiületnek transzcendens távlatok felé tájékozódó vonzalmát Platon különös előszeretettel vizsgálja. Hiszen több dialógusa, melyekben az igazságosság és méltányosság kötelező parancsát elemzi, a természetfölötti rendbe való bepillantással végződik.²⁷

Ez a meggyőződés avatja Platont a *paideia*-eszmény hirdetőjévé. Platonnak nevelői jelentősége u. i. abban nyilvánul meg, hogy az erényesség hordozó alapjául az emberi tudatot jelöli meg s dialógusai egy magasabbrendű ember kialakítását tervezik. Szerinte az emberben úgy valósunak meg az egyes erények, mint a szellemkozmoszba szervesen beillesztett és egymással kölcsönhatásban álló képességek. A lélek rendelkezik különféle képességekkel, azonban szükséges, hogy ezek a nagy világrend működésének mintájára kölcsönös harmóniában fejtsék ki a nekik megfelelő tevékenységet. S itt kap különleges helyet a platoni *paideia*ban az igazságosság fogalma. A bölcsesség pl. abban fog állni, hogy a megfontolást igénylő dolgokban a lelki képességek közül a logistikon (belátó értelem) nyilatkozzék meg, míg a határozott erő kifejtés feladata a thymoeides (bátorság) képességünkre hárul.

Gyakran az ösmítoszokból igazolja azt a tényt, hogy ennek nagyraihivatott léleknek mindig a felfelé vezető úton kell haladnia s a belátáson alapuló és neveltségből táplálkozó jellemerő segítségével az igazságosság megvalósítására törekedni. Ezért áll minden ember mellett védőszellemként egy istenség.²⁸ A lélek tehát Platon felfogása szerint a földi életben az erényesség hordozója s csak a halál után nyílik számára meg az igazi létteljesség, amikor megszabadul a test bilincseitől.²⁹ Ontológiai és dialektikai vizsgálódások egyaránt azt igazolják, hogy ezen magasabbrendű tulajdonságok hordozó alanyának nem lehet része az anyagi test pusztulásában.³⁰ Platon felfogása szerint tehát a lélek halhatatlan, és egyben megvan a képessége a jóval és rosszal szemben állásfoglalni. Márpedig a lélek

halhatatlanságának és erkölcsi felelősséggel járó szerepének bármilyen primitív igazolása is transzcendens igények bizonyítéka.

Ebben az eszkhatológiai felfogásban már az orphikus hatás nemesült formában jelentkezik. A lélek túlvilági élete ugyanis annak tisztult állapotától függ. Ha tisztátalanul válik el a testtől, akkor még nem méltó az ideák nyugodt, állandó szemlélésére. Platon ezzel az öntudatosságra törekvő emberi szellem által megsejtett legmagasabb csúcokat közelítette meg; gondoljunk csak a *Phaidros*-ra és az *Állam*-ra, amelyeknek alapvető kérdése tulajdonképpen az ember és hivatása. Ahogyan pedig Platon ezt ábrázolja, az a karakterológia legszebb fejezetei közé tartozik és a keresztény etikának „ad maiora natus sum” túlvilági távlatait engedi megsejteni.

γ.) Az idea és a legfőbb Jó.

Az erénytan és az erényeket ténylegesítő jellemlélektan azonban csak hordozó kerete Platon pedagógiai elgondolásában a legfőbb célnak: az ember végső tökéletesülésének. Az ő jellemlélektani felfogása szerint az ember legfőbb hivatása az ideák megpillantása és megvalósítása. Ha az egyén szemlélődésében a legistenibb tárgyakhoz: az ideák értő megtapasztalásához emelkedik, akkor előkészül lelkében a legmagasztosabb metamorfózisra, az istenséghez való hasonulásra.³¹ Ez a *homiosis*.³² Legfőbb munkálói az értelem, józan-ság, bölcsesség, igazságosság; továbbá a szép-nek kibontakozása gondolatban, beszédben és tettben egyaránt. Ennek a jellemeszménynek megtestesülése a görög géniusznak örökérvényű nevelői belátása: a *kalokagathia*.³³

Szempontjainak ilyen egyetemességével túlnő Platon a kozmológiai vizsgálódásoknak szűkreszabott körén és a lángész merész fogásával egy pont köré egyesíti gondolatait: az *idea* fogalmának szellem-erkölcsi vonatkozásai köré. Az ideának mint legfőbb létező való-nak természetfeletti jelentőségét ösztönös biztossággal Platon ismerte fel. Ő volt az a gondolkozó, aki megajándékozta az emberiséget ennek az ideának egyéni, de főleg a közösségi életre átsugá-roztatott energiáival. „Az Idea-világ Lét-alap és Érték-rendszer egyben: ez adja meg örök igazságát és varázsát.”³⁴ Az idea ugyan első-sorban az egyes érzékletes tárgyak elvont fogalmi ösképe, de az ideák világitó napja a Jó ideája.³⁵ A platoni paideiának kiindulási pontja az, hogy az idea mint érték öncélú, metafizikai lényegadó elv, mely a létezőkhöz járulván rajtuk minőségi átalakulást eredményez.³⁶

Így kerül szembe az érzéki lét az ideában megvalósuló örök létértékekkel.³⁷ Főleg a Timaios-ban mered Platon elé az az antag-onizmus, amely a világmindenségben a jó és rossz között van. A test-tel való szoros közösség akadályozza a szellemet a tiszta eszmével való egybeforrásban.³⁷ Ezért igyekszik az ideától megilletett emberi szellem függetlenedni az érzéki-anyagi lét megkötöttségeitől. A tökéletesülés vágyából nézve könnyen érthető az az elutasító magatartás, amelyet az idea-néző lélek tanusít a gyarló tapasztalati világgal szemben. Itt döbben rá ugyanis a gondolkozó ember a szellem és eszme magasabbrendűségére és megbúvólten áll a megsej-

tett idea nagyszerűsége előtt, de egyben észreveszi, sőt szenved a test bilincseit, mely akadályozza a szellemet az idea felé való szárnyalásában.³⁸ Az eszmény-sóvárgó ember tehát megrémül a testtől, mint a lélek ellenlábasától. Fájó dualizmust fedez fel önmagában, mely két tényező közül az egyik az érzékek és ösztönök eltéphetetlen láncával tartja fogva, míg a másik része olthatatlan vágyat érez értelmi-erkölcsi igényeinek kielégítésére. Ezt szenvedte Platon, Paulus, Augustinus, s ezt akarja kizárólagos egyoldalúsággal megoldani a sztoa bölcselése is. Az a világszemléleti dualizmus, amelyet a keresztény bölcsélet mint spirituális jellegű dualizmust kiindulási alapként elfogadott, tudatos ideológiával először Platonnál jelentkezett.

A platoni dualizmust az erkölcsiség terén utolérhetetlen realitással és azóta sem fakuló színes plaszticitással ábrázolja a híres barlang-hasonlat, mely szerint az ember a test barlangjába kényszerülve az ösztönös lét sötéttségében él az anyagiasság szenvedélyek és a testi indulatok bilincsei között. Ugyanakkor azonban hallja szellemének, erkölcsi meggyőződésének hívását a transzcendens értékrend felé. Ez utóbbi mint ideális messzi fény, mint eszmei indítás korántsem tud olyan elsodró és magával ragadó erővel hatni, mint annak a testies létnek igényei és vágyai, amelyekbe földi életünk tartamára kiszakíthatatlanul bele vagyunk ágyazva. A felismert eszmény csak hív a megvalósításra, de az érzéki lét viszont minden súlyával ránehezedik szárnyalásra született szellemünkre és a két hatóerő közül természetesen az győz, amelyik közvetlenebbül érvényesülhet: a testies életet élő embernél tehát az anyagi, érzéki szempont, mely minden életkörülményével összeforrott. Hiszen benne lakik az ember mint barlanglakó. Aki azonban ki tudott szabadulni a barlang szűk látóköréből és élvezhette az eszmények éltető napját, az rájön arra, hogy eddig csalfa lidércfény ígézetében élt és az igazi értéknek: az ideának szolgálatába szegődik.

Platon azonban — mint a profétikus hivatású nagy nevelők — nem pesszimista. Észreveszi ennek a két világ harmóniáját is s ezt több dialógusának szimbolikus gondolatmenetében így fogalmazza meg: A kozmosz az isteni értelem, fenség (és szentség?) harmóniáját leleli, így tehát a természet kicsinységeiben és ellentéteiben is ott csillámlik a legfőbb Értelem gondolata és a legfőbb Jó energiája. Vonatkoztathatjuk ezt „a harmatcseppre és viharra, napsugárra és tűzhányóra” egyaránt. De az emberi egyéniség is köteles egy természeti törvényszerűség parancsára alkalmazkodni a maga érzelmi és tevékenységi világában ehhez a kozmikus harmóniához. Teszi pedig ezt azért, hogy érvényre juttatja bensőjében a Gondolat, Igazság és a celekvő Jóság készítését. Így lesz ő arányos, harmonikus személyiség és oszlatja el önmagában a rendezetlenségnek és kialakulatlanságnak kaotikus kódét. Akkor ragyog fel életfolyása felett az Igazságosság csillaga, amikor betölti a világrendben a neki juttatott feladatot.

Platonnak ifjúkori spekulatív felépítettségű dialógusait a férfikor költői ihletű művei követik, melyben bölcselőnk megállapíthatólag sokat merít a vallásos alapú orphikus gondolatvilágból, sőt az

aszketikus-transzcendens beállítottságú pythagoreizmusból. Ezek a hatások Platonban kritikus öneszmélkedés folytán sajátos mély való-láserkölcsei meggyőződést formáltak ki, melynek legszebb megnyilvánulása a Theaitetos: a költészet és bölcsélet harmóniája a próféta megérzésein át. Az igazi idea után vágyódó ember igyekszik minél előbb megszabadulni a szellemi egyesülésnek minden akadályától. Az istenséghez való hasonulás előfeltételei Platon szerint a lelki képességek felszabadítását célzó aszketikus odaadás, továbbá a Jó ideájának tudatos megélése. Ez az *útja az istenséghez való egyre tökéletesebb hasonlatosságnak*.

Platon tehát látok, aki az *ember* eszményét a tökéletesség ideájában szemléli és látomásait mint a szellem öntudatra ébredő, nemesítő élményét tárja honfitársai elé.³⁹ Ebben rejlik páratlan hatású nevelői missziója. Hiszen működése nyomán szívárványként ragyog fel a görög bölcsélet egén a tisztult eszményiség, mely, ha színárnyalataiban azóta gazdagodott is, de legbensőbb és uralkodó alapszínét Platontól kapta meg.

Platon ideatanának lényege a legfőbb Jó. Ezért „a platonizmus a minőség világnézete”.⁴⁰ Platon szinte kifogyhatatlan a legfőbb Jó tartalmi jellemzésében. Az ideák legfényesebbjét látja benne.⁴¹ Minden más idea ettől kapja fényét.⁴² Ezért ez a legmagasabbrendű célja és eszméje minden szemlélődésnek. Ez a legfőbb tudomány: megiston mathéma.⁴³ A legfőbb Jó ideája a kicsúcsosodási pontja nemcsak a platoni paideiának, hanem egész erkölcsi életszemlélésének. Részletes kibontakozását az Állam hozta meg. A legfőbb Jó eszméjének felvetésével kiszabadult az erkölcsi eszmélődés a gyakorlati célú tételezés korlátai közül, és a nevelés gondolata megkapta legfőbb iránymutató célját.⁴⁴

A legfőbb Jó fogalmának értelmezésében Platonnál észrevehető alakulás mutatkozik. Pályája elején még ennek megvalósulását az érzéki lét és ideavilág kettősségében, sőt merev elválasztásában látja. Később — az idea jellegének csorbitatlan megőrzésével — közelebb hozza a létezők rendjéhez. Ekkor a legfőbb Jót szimbolizáló idea mint a valóság aránya, szépsége és igaz tartalma jelenik meg. Stenzel a platoni pedagógia elemzése során nyomatékosan kiemelte a különbséget a sokrateszi teoretikus tudás és a platoni legfőbb Jó fogalma között. A kérdés ugyanis most már a körül forog: mi az a Jó, amelynek tudása erény? Ez pedig Platonnak transzcendentizmusba beleágazó pedagógiája szerint nem lehet más, csak a legfőbb Jó eszméje. Ez az idea ugyanis nemcsak a magasabbrendű létezészt képviseli, hanem egy magasabbértékű életforma egyetlen szimbóluma is.⁴⁵ Innen érthető meg, miért akarja Platon — ellentétben a szofista tanítással — a legfőbb Jó ideájában megragadott isteneszmét megtenni minden emberi dolog mértékelvének. A szofisták erkölcsi autonómiájával ugyanis szembeállítja Platon mint cáfolatot és helyesbítést azt a programot, amelyet a kereszténység is erkölcsstanának tengelyévé tett: Az ember számára minden dolog mértéke az istenség eszméje.⁴⁶

A platoni paideia egyes fejlődési fázisaiban annyira hatása alatt áll a Jó ideájának, hogy ezt nemcsak célul tűzi ki minden te-

vékenység elé, hanem ebben jelöli meg az erény igazi becsét is. A Jó ideája szab irányt az állam és egyén életének, s a legmegbízhatóbb vezetői rátermettséget mindenkinél az örök Jó szemlélése és megközelítése jelenti. Ezzel kijelölte Platon azt a szilárd sarkcsillagot, amelynek fénye világít rá minden világnézeti állásfoglalás igazi értékalapjára és így a nevelői gondolkodás elé is transzcendens célokat szabott. A platonai paideia-meggyőződés kulcsa tehát a legfőbb Jó eszméjében található meg.

A lélek az idea felé a benne fellobbanó vágy, *erősz* sürgetésére közeledik. Nem más ez, mint a Jó-hoz való hasonulásnak és megvalósításának késztetése. Ezért Platonnak, vagyis az erkölcsi fogantatású gondolatművésznek igazi megértéséhez az *erősz* kifejezés segít el. Ez az a transzcendens belenyúlás a lélekbe; mely felkelti a vágyat az eszmékhez való közeledésre; márpedig Platon szemében ez minden nevelői ráhatásnak és minden nevelődésnek alapfeltétele.⁴⁷ Platon szerint u. i. az *erősz* a tökéletesülésnek lendítő motívuma és így az önkiegészülésnek az a tevékeny vágyakozása, mely érezve a földi létben a kúsza kettősséget szellem és anyag között, ezt a szakadékot a lélek szárnyalásával akarja át hidalni. Az isteni eredetű rádöbrent szellem kíséri meg az *erősz* szent nyugtalanságában megközelíteni az egyszer tapasztalt (anamnésis) Tökéletességnek ősforrását: a tiszta Ideát. A lélekben rejlő isteni szikra vet lobbót az Eszménynek (szépség, jóság, igazság) tudatunk előtt való egy-egy felvillanásakor és ilyenkor gyúl ki bennünk a megvalósítására irányuló belső vágy: az *erősz*.⁴⁸ Platon *erősz*-a tehát a léleknek az öntudatra-ébredésből sarjadó vágya, mely a fogékony, vágyódó lelket az ismeret és érzület természetfeletti értékszféraiba emeli. Így kap az *erősz* fontos lélektani szerepet Platon nevelési eszményében.

Platon ideaelméletével, főleg pedig a legfőbb Jó ideájával hosszú időkre megjelölte a tökéletes emberi magatartás kiindulási irányelveit és így egy magasabbrendű értékelési alapot vetett. Ezzel tehát a protagorasi tant, — mely szerint minden dolog mértéke az ember megítélő belátása — kiemelte a maga szűk, immánens keretei közül. A hangzatos szofista-elv ugyanis az emberi értéktudatot csakhamar a szélsőséges individuáлизmusnak és irányttévesztett relativizmusnak útvesztőjébe sodorta. Platonnál viszont minden etikai állásfoglalás iránymutatója és mértékszabó kánonja a legfőbb Jó ideájában körvonalazódó istenség.

Annak a mai nevelés-bölcséleti irányzatnak, amelyet szeretnek egzisztenciálisnak nevezni, legősibb gyökérzete tehát Platonhoz nyúlik vissza. Az ő gondolatrendszerében forrt össze a paideia-gondolat szolgálatában a pszichológia a bontakozó értéktan elemeivel. Az értelmi és erkölcsi ideák, mint igazságok és értékek Platon bölcséletében tárultak először maradandó fénnnyel a kutató elme elé. Platon fedezte fel sőt járta be talán először a létnek és emberségnek gondolatcsúcsait. Ebben az értelemben tekinthetjük őt a nyugati emberiség „legegyetemesebb és maradandóbb hatású örök mesztéré”-nek; Ágoston, Dante, Shakespeare és Goethe mellett.⁴⁹ Így

lesz belőle az egykorú szellemáramlások és az ideák biztosérzékű tolmácsolójából a jövő embereszményének prófétája.

Az ember és világ Platon embereszemléletében olyan harmóniába olvad, melyben lét és érték, ismeret és tett, vagyis a *physis* és kozmosz egyesül az emberi élet alapjává és hordozó keretévé. Ez biztosítja gondolkodásának azt a friss közvetlenséget, amely bölcséletét az élet költészetévé avatja. Ennek a filozófiának mélyén mindig ott érezzük mint két legfontosabb gyökeret a mítosz ihletését és a költészet látomásait. Hiszen a görög bölcs éppúgy a nagy szintézisek látnoka, mint Homeros, a nagyszabású mítikus eposzok költője, vagy Pheidias az isten-szobrok művésze. Így lesz Homeros Pheidias és Platon a görög látóknak őstípusa az *ihletnek*, *formának* és *szellemnek* hármas megjelenésében.

Platon teljes művelődéstörténeti jelentőségét akkor sikerül megközelítőleg felmérni, amikor ráeszmélünk, hogy általa lett a bölcsélet a doktrinér eszmélkedésből életformáló szellemkozmosz, vagyis az embereszmének és értéktudatnak kiteljesülése.⁵⁰ Benne a lángész intuíciójával az emberformáló akarat elszántsága párosult. A nagyravahivatott emberi jellemerőnek olyan meghatározását nyújtja, hogy azt a modern karakterológia is legfeljebb megcsodálja, újból és másként alátámasztja, de alig módosítja. Platon fedezte fel először — a korábbi költői irodalmak ösztönös megsejtései után — az intuíciónak biztos lényeglátásával a *szellemi embert*. Az ő „ember“-e a logosz és psziché természetfeletti ötvözete, beleoltva „*physis*“ érzéki adottságaiba. Az emberlét célja pedig az örök-tökéletességű *ideának megvalósítása*. Korának túlnyomóan immánens életszemléletével szemben olyan megállapítás ez, ami mellett elhalványul az a tény, hogy a töretlen utakon járó, vagy eddig felfedezetlen területekre tévedő tekintete még nem alkalmazhatta mindig a helyes szemmértéket. Ebből a helyzetéből magyarázható az is, hogy transzcendens lendületét olykor jellemlelektani szertelenségek keresztezik.

Platont mint eszmetermő filozófust már sok oldalról ismerjük. Szükséges azonban hangsúlyoznunk, hogy ő a bölcselőknek a kérdező és nem tételező fajtájából való. Benne jutott először *tiszta öntudatra* az európai *ember hivatottsága*. Határozottan felismeri, hogy az egyén (akár egyedül, akár a közösségben szemléljük), a szellem összes nagyszabású tevékenységeire van képesítve, tehát nem rekedhet meg az érzéki lét kátyúiban. Platon formálja meg először a lelki képét annak az *embereszmének*, aki magára eszmél a *logosz*-ban, célját fedezi fel az *étosz-agathon*-ban, mindezek megvalósításához kijárja a *paideia* tanfolyamait és megkísérli önlelkét kifejezni a *szymmetria*-ban. Ezekkel a fogalmakkal Platon szinte meghatározta a görög kultúrának századokra kiható művelődési tartalmát, azt a lélekformáló energiát, melyben dióhéjban fellelhető a *görög kultúra teljessége*. S ha mindehhez még hozzávesszük az *idea*-tant, amelyben az emberi elme a szellemvilág legmagasabb ormára jutott fel — megismerve minden mulékony földi dolog ősmintáját — akkor elmondhatjuk, hogy Platon volt az emberiség egyik legnagyobb *látnoka*. Az ő intuíciója a lét és érték szintézise.

Ennek belátásához őt a megvalósítandó ideavilág ihletése és szinte sejtelmes sugalma vezette el. Ebből alakult ki Platon missziótudata: a nép lelkét alakítva *nevelni*, felvilágosítva *megihletni* és tanítva *nemesíteni*. Platon a maga bölcselői látásmódjával a görög szellemiségnek időkeletti típusa. Elsősorban ő általa nyert finom és maradandó művelődéstörténeti veretet a „görög” név.

b) ARISTOTELES. (384—322).

Platon az abszolútumot legmélyebben megragadó látnok-bölcselő. Ő állítja az etikai meggyőződést és eszményszólitást egy más világ csillagzata alá s így az eljövendő erkölcsi eszmélésnek formáját és irányát hosszú időre kijelölte. Ebbe a munkába állt be Aristoteles, aki a transzcendens *forma* alakító elvével szintén közeljut az erkölcsiség normatív jellegéhez. Aristoteles kísérli meg a lét, a lélek és az emberi életmód (etika, politika és művészet) tárgyait, alkotó tulajdonságait szabatos fogalmi körülhatárolásokkal jellemezni és a tudományos elemzés számára hozzáférhetővé tenni.

Míg az eddigiek során többször felvillant egy-egy erkölcsi tétel vagy fogalom a maga tisztult értelmezésében (Demokritos, Sokrates, Platon), addig Aristoteles ezeket irányjelzőül felhasználva az erkölcsértelmezés és életszemlélés tudományos rendszerezésére vállalkozik. Ennek a szisztématikus erkölcsbölcseletnek hármas tartó pillére nála a metafizika, a pszichológia és a logika. Ezeknek fényénél szerkeszti meg Aristoteles az erkölcsi világnézés és magatartás alapvető fogalmainak (anyag — forma, ösztönös cselekvés, tudat, szándék céltadó entelekhia stb.) definícióit.

Aristoteles erkölcsstanának legfőbb eredménye a fejlődés gondolatának felismerése. A létezés tökéletességét tehát erre építi. Minden egyedben egyaránt megvan a létezés anyaga, mely azonban a forma behatásait magára veszi, vagyis célszerű alakot ölthet. Metafizikájának tanítása a hylé-morphé viszonyáról, valamint a tökéletesebb felé való kibontakozás lehetőségéről (dynamis-entelekheia) közvetlenül alkalmazható az erkölcsi téren is. Az emberi egyéniségben főleg két tényező az, amely mint adottság a morális jelleg kialakulását segíti elő és így mint potenciálítások a nemes magatartás és boldogulás ténylegesülését szolgálják. Ezek: a noésis és a hexis-ként értelmezett erénykészség. Az erkölcsi fejlődés is jelképesen az anyag és forma kölcsönhatásának viszonyában áll egymással. Az anyag (= a természetben adott érzéki valóság) fogékony a formák (= erkölcsi megfontolások, normák) behatásai iránt. Ennek a fejlődésnek biztosítóka a bennünk rejlő isteni adottság.¹ Tehát Aristoteles metafizikája rendszeres támpontul szolgálhat az erkölcsstan fogalmi alapvetésének, sőt egységes foglalatát és termékeny talaját jelentheti. Hiszen itt derül fény a kritikai analízis módszerével az erény, szabadság, a helyes közép, boldogság stb. fogalmaira. Míg u. i. Platon vizsgálódásainak mélyén még inkább az isteni ihlet (theia mania), a zseniális intuíció megérzése, sőt ihletése hatott, addig Aristoteles kutatásai nemcsak a dialektika módszerességét mutatják, hanem az erkölcsi tételezés teljes törvény-

szerúségét is. A fogalmi fokozatoknak szerves kiépítésével jut el Aristoteles az erény, a cselekvés és a boldogság mivoltának felismeréséhez és ezen keresztül a legfőbb Jónak vizsgálásához.

a.) Erénytana.

Aristoteles *embereszménye* és egész etikai meggyőződése az *erény* fogalmán épül. Az erény készség a helyes érzületre és eljárásra.² Mégpedig az a készség, amely által az ember jobbá lesz.³ Ez az erény szerinte az ész tevékenysége.⁴ Az erények alkotják az ember erkölcsi jellemét, s így két félék: dianoétikus erények (bölcseiség, értelmesség, okosság stb.) és etikai erények (nemesszívűség, önuralom stb.)⁵ A kettő között a különbség az, hogy az előbbiek — az értelemmel lévén kapcsolatban — tanítás folytán alakulnak ki, az utóbbiak pedig a szokásból eredő ösztönös készségnek (szokás, jellem) megnyilvánulásai. A kettő egyaránt fontos a felismert célérték megvalósításához. A dianoétikus erények az erkölcsi öntudatosulás előmozdító tényezői, az etikai erényeknek pedig az erkölcsiség külső kereteinek és életfeltételeinek (lelki alkat, hajlam, készség) kialakítása a feladata.⁶ Ezeknek az erényeknek főbb fajtái: a bőkezűség, mely az állami élet helyes szociális feltételeit biztosítja és jelenti egyben a középutat a fösvénység és pazarlás között. A becsületesség a középut a becsvágy és a becsstenség között; hasonlóképpen a két tulsó végletnek helyes egyensúlyba állítását célozza a bátorság, mértékletesség, szelidség, barátság és igazlelkűség. Viszont a magán és a közösségi életben központi helyet kap az igazságosság.⁷ — Aristoteles *erénye* tehát már a *mi jellemfogalmunk* főbb vonásait tükrözi s a *léleknek állandó készségét*, sőt *minőségét* jelenti.⁸

A bölcselői tételezés mellett azonban nem felejtkeznek meg Aristoteles erénytanának aszketikus jellegéről és pedagógiai kihatásairól sem. Fentebb már láttuk, hogy az erénynek elsajátításához elméleti ismerés, tanulás és gyakorlati készség szükséges (mathésis-askésis).⁹ Ez a gyakorlás fejleszti a *készségeket képességekké*, s csakis az ilyen értelemben vett erény lesz az akaratnak állandó természetévé. Aristoteles fogalmi alapvetésének tehát az a célja, hogy a természeti adottságokat és az érzékletes világ tényezőit szervesen beleillessze az egyéni tökéletesedési törekvések közé. Így ezek mint előmunkások kapnak szerepet, hogy a valóság talaját a szellemi erő kifejtés termő talajává porhanyósítsák. Az emberi természet u. i. tárháza az eszközöknek és módoknak, amelyek segítségével halad az egyén a szabad szellem által kitűzött célok és eszmények felé.

Mindez pedig már sok tekintetben elővételezi a mai értelemben vett bölcséleti anthropológia vizsgálódási területét. Egyben igazolja azt a tudományelméleti megfigyelést, hogy csakis az ember lényének és a természeti adottságokhoz való viszonyának elemzése jelenthet a történelemnek, lélektannak, etikának egyrészt biztos bölcséleti alapvetést, másrészt pedig határozott kutatási célgondolatot.¹⁰

β.) Jellemlélektana.

Aristoteles erénytanát az emberi lélek szellemi és gyakorlati képességeire építi. Ebben Platon nyomán halad, de az ő intuitív megállapításait fogalmi rendszerezettséggel fejleszti tovább. Az ő lélektana, mint Platoné, hármas rétegezésű. Az egyes lelki rétegek közötti különbség nem etikai, hanem csupán biológiai. Aristoteles szerint ugyanis a lélek tápláló-érzéki, észrevevő és értelmi képességekkel rendelkezik. Ennek az értelemnek nyílik nagy szerepe az erkölcsi magatartás szabad megválasztásában.¹¹ Az ember minden tevékenységének rúgóját lelki berendezettségében igyekszik felfedezni.¹² A lélek ugyanis hármas adottsága folytán tevékenységet tud kifejteni s amennyiben eszes célok által meghatározott ez a tevékenység, annyiban étoszról van szó. Így utal Aristoteles a készség, hajlam, és szokás belső természetére, a cselekvés iránytszabó körülményeire, az erények mivoltára az ész és akarat kettős viszonylásában.¹³ És ahogy ezt az erénytant életközelségi kapcsolatba állítja az embereszmény követelményeivel, azáltal válik közvetett módon, de annál maradandóbb eredménnyel a görög paideia-akarat képviselőjévé.

Aristoteles etikájának jellemlélektani alapokon épülő rendszerét jellegzetesen ábrázolja az *akarat szabad állásfoglalását* vizsgáló elemzése.¹⁴ Ez az akaratszabadság nála elsősorban pszichológiai kérdés. De az erkölcsi beszámíthatóságnak és ebből következőleg az erkölcsi felelősségnek kérdését szoros kapcsolatban állítja vele. Az alábbiakban mi rendszerének csupán a gyakorlati pedagógiai szempontból számbajövő megállapításaival foglalkozunk.

A cselekvő felelős tetteért, ha akarata nemcsak tevékenyen, de önkéntesen is közreműködött abban. Ha ellenben tudatának nem volt teljes szerepe benne, akkor — a tett végrehajtása esetében is — az ő akarati magatartása nem szándékos.¹⁵ Így természetesen a beszámíthatóság köre kiterjed nemcsak az értelemről vezetett akarati tényekre (búlesis), hanem a vágy, törekvés vagy ösztönnek tudattól kísért megnyilatkozásaira is. „Azok a tettek önkéntesek, amelyeknél a döntő kezdeményezés rajtunk állt.”¹⁶ Lényegadó különbséget jelent egy-egy tett szándékosságában és így beszámíthatóságában a fizikai-erkölcsi befolyásolatlanság és a teljes tudatosság.¹⁷ Ennek a két esetnek egyes válfajait is vizsgálat tárgyává teszi Aristoteles és megállapítja, hogy a kényszer és tudatlanság csak abban az esetben szünteti meg a felelősséget, ha ez a két akadályozó tényező is kívül állt a cselekvő egyén szándékosságán, vagyis ha nem tehet róla.¹⁸ A tudatlanságból eredő cselekedetnek felelősségét és beszámíthatóságát nagyban csökkentí meg az a pszichikai bizonyíték is, ha a cselekvő bánatot érez fölötte.¹⁹

Bár hajlamos Aristoteles arra, hogy a helytelen tetteket elsősorban a *helyes*-nek nemismeréséből magyarázza²⁰ mégis vallja, hogy az önkéntes tettért cselekvője teljes mértékben felelős, mert hiszen a cselekvés indító oka a cselekvőben van.²¹ Az erényes tett minőségével szoros összefüggésben van a *szándék* (proairesis) is. A szándék az az erkölcsi célzat, amelyet az ember cselekvésével

meg akar valósítani, vagy amelynek indítására cselekvőleg állást foglalt. Rokonfogalmaknak vélhetné ezekkel a köznapi gondolkodás a vágyat és a kívánságot. De a szándékot Aristoteles jellemlelektani elemzése szerint elválasztja és etikailag elmélyíti a vágygyal és kívánsággal szemben az ész és a *megfontolás*.²² Maga a kifejezés (proairesis) etimológiája is utal már az értelmére: valamit *kiválasztva* más dolgok *elő* helyezünk.²³

Aristoteles szabadakarat elve tehát az indító okoktól meghatározott értelem korlátai között helyezkedik el, melyben nagy szerepet játszik az ész és önuralom.²⁴ A szándék és felelősség viszonyának felismerésével Aristoteles megjelöli azt az etikai minősítő elvet, melynek alapján a tettek az értékelő beszámítás tárgyává lesznek. Ebben a tényben jelölhetjük meg az embereszménynek, sőt az erkölcsi öntudatra emelkedő személyiségnek aristotelesi körvonalazását. Itt ugyanis Aristoteles a cselekedetet a célhoz való vonatkozástól teszi függővé, de tekintettel van indítékára, formai tényezőire és tárgyára is. Ez a karakterológia tehát nemcsak kezdet fog a paideia követelményeivel, hanem a személyiségben kibontakozó *emberség* magas fokát feltételezi.

γ.) A fennköltlelkűség.

A görög nevelési eszmények közé — az igazságosság fogalma mellé — Aristoteles etikájával bevonult a fennköltlelkűség (megalopsychia) eszméje.²⁵ Szoros vonatkozásban áll az igazságossággal, mint az elhivatott, nagy lelkek kiegyensúlyozott, arányos magatartása. „A fennkölt lélek mindig úgy viselkedik, amint a tiszteletre és becstelenségre való tekintettel viselkednie kell.”²⁶ A megalopsychia tehát az embernek helyes etikai önbecsülése, vagyis a tisztult önszeretet. Ez mintegy koronája az erényeknek.²⁷ Nem nehéz észrevenni Aristoteles fejtegetésében, hogy a megalopsychiában a legmagasabbrendű önmegetagadást, vagyis a szellem-erkölcsi valóságoknak a mulékony, gyarló anyagi lét fölé magasztosulását hirdeti. Itt állítja fel a pogány bölcsélet azt a nehezen keresztülvihető, de feltétlen érvényű sorrendet, mely a lelki-szellemi értékeket a természeti létnek minden érzékelhető tényével szemben megilleti. A megalopsychia az egyénnek olyan önelégültségi érzete, amely őt nagyban függetleníti érzületében és cselekvésében a környező valóság minden látszat-értékétől (pl. közvélemény, gazdagság stb.)²⁸ Aristoteles jellemfogalma a megalopsychiában kapta meg konkrét tartalmi veretét. A szokrateszi embereszmény egyik kiteljesülő színárnyalata tűnik itt fel előttünk, mely egyben Aristoteles etikai emberábrázolásának legmagasabbra való felemelkedését jelenti. Igazolja ezt elsősorban Aristotelesnek ihletett hangú jellemzése a megalopsychiáról, amelyben felsorolja, hogy a fennkölt lélek inkább gondol az igazsággal, szavaiban, tetteiben őszinte, nem haragtartó, nem szól meg senkit, nem dicsekvő, rosszat nem mond másokról. Ez a tisztas etikai mélységekbe néző leírás nem egy ponton mutat tartalmi és formai hasonlóságot azzal az ihletett apostoli levéllel, amelyet a keresztény irodalom a szeretet himnuszának tart: „A szeretet tűrő, kegyes; a szeretet nem irigykedik, nem cselekszik

rosszul, nem fuvalkodik fel, nem nagyravágyó; nem keresi a magáét, nem gerjed haragra, nem örül a hamisságon, hanem az igazságon örvend; mindent elvisel... mindent elszenved.²⁹ Viszont kétségtelen, hogy felfedezhető a megalopszichiának aristotelesi jellemképében a pogány kornak önzése, könyörtelensége a *gyöngébbel* a *rosszabbakkal* szemben,³⁰ sőt felismerhető benne az immánens erkölcsi szempontokon tájékozódó ember önhittsége, osztálygögje azokkal szemben, akiket magánál gyarlóbbnak vél.³¹

d.) A boldogság.

Minden életbölcseletnek, világnézeti magatartásnak sőt a jellemformáló aszkézisnek végcéljaként felmerült az ókorban a *boldogság* fogalma. A boldogság kérdése — melynek nyitja lehet nagyon egyszerű, de lehet megfejthetetlen is — természetyszerűleg foglalkoztatta az ókori életszemlélet és paideia-eszmény kialakítóit. Akinek sikerülne kielégítően és egyben maradandó módon megjelölni a boldogság mibenlétét, az az emberiség világnézetét megnyugtató irányba terelné és egész magatartását egy biztos fényű sarkcsillag alá állítaná. Ezért tett Aristoteles is kísérletet a boldogság lényegének megjelölésére és szorosan csatlakozva a sokrates-platonai alapelvhez, az igazi boldogságot az ész *józan belátásától* vezetett és a *bölcs mérséklettől* meghatározott *tevékeny életalakításban* keresi.³²

A boldogság lélektani mibenlétét tárgyias kritikai analízissel igyekszik megállapítani. Nagy eredményének kell tekinteni, hogy közeljutott ahhoz a belátáshoz, amely szerint a boldogság a belső embernek, a belső magatartásnak eredménye, nem pedig merőben szeszélyes hangulati lelkiállapot. Ennek megfelelően tehát Aristoteles elmeéle azt a magaslatot is eléri, hogy a boldogság a harmonikus rendezett, az ész elveitől vezérelt lelkület kivirágzása. Termőtalaja pedig nem más, mint a belátás és önuralom fegyelmezett-ségéből fakadó erőnek öntudata. Vagyis az a tevékeny tetterő, amely az észelvek felszabadító irányítása alatt áll.³³ Korának divatos hédonizmusát is ebbe az irányba igyekszik átnemesíteni. Szerinte ugyanis a *gyönyör* nem lehet tartós alapja a bölcs ember értékelésmódjának, s annál kevésbbé lehet a legfőbb Jó mértéke, mert múlandó, viszonylagos és így nem önmagában értékes.³⁴ Ezért csupán az értelmi belátást nélkülöző lények szabják tevékenységüket a gyönyör eszméjéhez.

Ebben a gondolatsorban táruelénk Aristoteles különös jelentősége az ókori embereszmény és a szónak legáltalánosabb értelmében vett paideia-fogalom kialakításában. Főleg maradandó az a megállapítása, hogy a szabadon megnyilvánuló, erény szerinti élet a legboldogabb. Az a boldog ember, akinek tevékenysége a tökéletes erényesség munkálásában merül ki.³⁵

Míg azonban Aristoteles eljut ennek a boldogság-fogalomnak felismeréséig, végigjárja a görög racionalizmusnak egész eddig megtett útját, hogy így az ész és *akarat* szerves kapcsolatát megalkothassa. Nem lesz érdektelen számunkra sem röviden áttekinteni azt az utat, amelyen át Aristoteles eljutott a bölcsesség és boldog-

ság fogalmának szintéziséhez. Abból indul ki u. i., hogy az emberi szellem legfőbb feladata az igazság felismerése, mely eljárásában a bölcsesség, művészet, tudomány, okosság és ész lesznek segítségére. Ezeknek együtthatása eredményezi Aristoteles szerint az igazság felismerését, továbbá az ennek megfelelő cselekvésmódot. Ez tehát az a meggondolás, amelyből Aristoteles a boldogság meghatározása felé kiindul és így lesz egész rendszerének sarkpontja az etikai intellektualizmus. Hiszen még az etikai erények sajátos jegyét is abban látja, hogy ezek az értelem útmutatását követik. Az értelem (orthos logos) az a legfőbb állásfoglalási norma és érték-mérő elv, mely nélkül az ember a Jóság felé nem közeledhet.³⁶ Ilyen megvilágításban érthetjük meg azt is, miért látta Aristoteles a legmagasabbrendű élettevékenységet a szemlélés (theórein) tényében, s miért értékeli ezt az életmódot (bios theóretikus) a leg-többre.³⁷ Ebből következik, hogy Aristoteles számára az erkölcsi-ség normája az *értelmes* természet.³⁸ Gondolatépítésének következő foka innen most már természetszerűleg az volt, hogy ez az értelem legfőbb magyarázó elve lett az öntudatos személyiségnek, továbbá az észszerű emberi cselekvésben megnyilvánuló erkölcsi értékérzésnek.³⁹ Hiszen Aristoteles az istenség legfőbb lényegét is a *noésis* noéseóságban ismeri fel.⁴⁰ Tehát Aristoteles embereszményében sőt egész morális világnézetében az értékhangsúly az *értelmes tevékenységen* van. Ennek a tevékenységnek egyetlen tárgya a tényleges, külső jótett megvalósítása (prakton agathon), melynek helyes formáját az értelem állítja az akarat elé.⁴¹ Mindezen tevékenységek között a legmagasabbrendű a tiszta megismerés. Ha a véges képességű ember ezt nem is tudná elérni, de hatalmában áll az erényes cselekvésmód, melyre a gyakorlati és tiszta ész (phronésis, sophia) vezetik el. Az *erény* tehát az észszerű *belátásból* eredő *akarat* *készség*, melynek segítségével minden cselekvésünkben megmaradhatunk a helyes középúton.

Ilyen alapon kísérli meg Aristoteles a boldogságnak lélektani vizsgálatát, rámutatván arra, hogy az ember legbelsőbb igénye s az erkölcsi cél természete egyaránt kizárják, hogy az erényességből fakadó s a *boldogságban megnyilvánuló legfőbb Jó* valamely *viszonylagos értékben* feltalálható lenne. A boldogságnak másik ismerve pedig az, hogy *független* a külső vélekedéstől s így belső, maradandó kincse az embernek. Márpedig ez nem mondható el a gazdagságról, gyönyörről, de még a tiszteletről sem, mert ez is inkább a tisztelő véleményben él, mint a tisztelt emberben és sokszor külső, alaptalan okok folytán meg is semmisülhet. Így egyiket sem tudja Aristoteles mint a legfőbb erkölcsi Jót elfogadni.⁴² Az tehát a legigazibb boldogság, ami az öntudatosan cselekvő embernek el nem rabolható belső kincse. Aristoteles erénytanának optimista megállapítása, melyet a keresztény aszketikai irodalom is igazol, az, hogy az ember *lelki boldogsága* elsősorban *sajátmagától függ*. Az eszes és akaratának helyes használatára rátalált egyén nem lehet boldogtalan, mert boldogságának végső, biztosító feltételeit magában hordja, függetlenül a helyzetek alakulásától és a sors külső szeszélyeitől. Amint boldogítani — a szónak metafizikai

értelmében — anyagi érték vagy múlandó jelenség nem tud, éppúgy az erényes cselekvés öntudatából fakadó belső boldogságot nem tudja semmi külső hatalom elragadni attól az embertől, aki „négyyszögű alapon áll.”⁴³ Ez a boldogság „a dicső és tökéletes dolgok közé tartozik, ... mert alapelv; mert mindnyájan ennek kedvéért teszünk mindent.”⁴⁴

Aristotelesnek erkölcstana tehát az idealisztikus eudaimonizmus elvét vallja. Ma már ezt a tételt az alkalmazott erkölcsbölcselet csak erős megszorítással fogadja el. Kétségtelen ugyanis, hogy a boldogság nem lehet végcélja az emberi cselekvésnek, mert a történelem tanúsága szerint éppen az erényes emberek gyakran boldogtalanok a földön. Elfogadható azonban Aristoteles tétele olyan formában, hogyha a boldogságot az erkölcsös, helyes életmódból fakadó belső béke, megelégedettség és kiegyensúlyozottság: egyszóval a lelki harmónia értelmében vesszük. Boldogság-fogalmának pedagógiai jellegét viszont az a belátás adja meg, hogy a boldogság lehet isten ajándéka, lehet az erényességnek gyümölcse, lehet tanultság és gyakorlás folytán elsajátított képességek biztos öntudata. De mint ilyen az emberi erő kifejtés és erény koronája.⁴⁵

Itt kell hangsúlyoznunk azt is, hogy Aristoteles nem zárja ki azt a véleményt, mely szerint *külső javak* is hozzátartoznak a boldogsághoz. Hiszen éppen az erkölcsi cselekvésben szükségesek bizonyos külső, segítő körülmények (befolyás, gazdagság, hatalom, barátok, megbecsülés stb.) Van továbbá néhány dolog, melynek hiánya szintén gátolja a zavartalan boldogság beteljesülését (nemés származás, jó gyermekek, szép alak stb.) Tehát feltételezi Aristoteles, hogy ezek lényeges kiegészítői a boldogságnak. Aristotelesnek ez a megállapítása — a maga gondolkozási kerete között, mely tartalmilag teljesen metafizikai síkban mozog, — mély tapasztalati lélektani igazságokat tár elénk. Viszont tagadhatatlan, hogy csupán a *vallási immánencia* világánál tűnnek fel ezek a javak a boldogság nélkülözhetetlen követelményeinek. A keresztény aszkétikának századok folyamán sok hősi lélekben megvalósult transzcendentizmusa azonban rendkívüli esetekben módosítani tudta ezt a mérő emberi igazságot.

* * *

A személyiség értékjegyeinek megállapítása Platonnál és Aristotelesnél a következő eltérést mutatja. Platon szerint az értékesség nem más, mint a tökéletesség eszméje, vagyis az ideának egy távoli világból való halvány sugárzata a valóság tényein. Aristoteles értékszemlélete az ő léttanának reális alapjellegeből kifolyólag immánens jellegű. A létezők célját, értelmét és így *értékét* a bennük rejlő *telos*-nak *megvalósítására való képesség* jelenti. Az értékesség tehát nem külön léttartomány a szónak topográfiai értelmében — legfeljebb minősítő vonatkozásában. Mármost az a kérdés, hogy rajzolható meg ezek alapján az Aristoteles-féle ideális emberkép. Az ő felfogása szerint tökéletes ember az, aki a legmagasabbrendű hajlamának (erényének) megfelelő tevékenységet folytat. Ez az erény-készségünk pedig az elme működésében (theóretiké *energeia*) fedezhető fel. Az egyéniség akkor emelkedik a tökéletes személyiség ma-

gaslatára, ha ez a *hajlambeli* adottsága eléri teljes *kibontakozási* formáját. Vagyis Aristoteles szerint az értékesség a kifejlődésre való készségnek *ténylegesülése*, célbaérése: *entelecheia*-ja. Aristoteles empirizmusa tehát lehozta a platonai ideákat az emberi tevékenység közelébe.⁴⁶ Életszemlélése nem a látomások, fenséges megérzések szubjektív magaslatain szárnyal, hanem minden fejtegetésén érezhető, hogy itt egy logikusan fegyelmezett elmének objektív valószerűséggel felépített erkölcsi értékrendszerét kapjuk. Platon és Aristoteles világszemlélésének különbsége tehát abban rejlik, hogy ők a görög bölcsélet öskérdéseit: az emberi lét és cél fogalmát (egymást kiegészítve ugyan) más-más szempontból magyarázták. Platon ennek a létnek és cselekvésmódnak normatív jegyeit az ideavilág transzcendens érték tartományában látta, míg Aristoteles a *formában* továbbá a *fejlődésgondolatban*: az *energeia* eszméjében. Mindezeket pedig alárendelte a tiszta belátás uralmának.⁴⁷

Aristoteles világnézete a mérsékelt etikai optimizmus közelébe emelkedik azzal a megállapításával, hogy az ember sem nem születik jónak, sem nem terhelt a rosszra. De a magasabbrendű jellem kialakulása a tudás, nevelés és szoktatás eredménye.⁴⁸ Viszont a bűnnek azon fajtáira, amelyek az értelmi belátásnak teljes elhomályosulásából és a lélek érzéki hullámainak gátszakadásából fakadnak, sem gyógyulást, sem bocsánatot nem ismer.

Az erkölcsiségnek, a jellemfogalomnak és a boldogító életmód eszközeinek megjelölése által válik Aristoteles a görög világnézés és embereszmény megnevesítőjévé. Az egyéni és társadalmi életmódnak, az anyagi, szellemi és erkölcsi kötelezettségeknek rendszerzése által ez az etika „szellemi élettanná szélesedett ki.”⁴⁹ Így lesz ő nemcsak a görög, hanem a nyugateurópai emberiség egyik legnagyobb nevelőjévé.⁵⁰ Görög vonatkozásban pedig hangsúlyoznunk kell, hogy Aristoteles etikai álláspontja a *józan valóságérzék*et jelenti a világnézeti elhelyezkedést kereső ókori gondolkodásban. Természetszemlélete az egyre tökéletesülő haladásra épül. Ezt a felé irányuló fejlődést feltételezi ő morális vonatkozásban is. Minden lény a neki legmegfelelőbb életforma kibontakozására törekszik. Ez az elgondolás vezeti Aristotelest etikájában. Az ember leg-sajátosabb képessége az értelme; szervezete pedig, továbbá világhelyzete tevékenységre sarkalja. Így közelítheti meg u. i. értelmi belátása révén a tökéletes Jó magaslatait. Ezáltal Aristoteles a kynikus-sztoikus világnézés visszavonuló passzivitását eleve hathatósan megcáfolja és rámutat a tevékenységből fakadó öntudat fennsőbbiségére.

c) A KYNIKUSOK.

A világgal szemben való erkölcsi magatartást és állásfoglalást körülbelül a negyedik század fordulóján a népköltészet, irodalom és filozófia együtt vizsgálják. A bölcséleti elemzések specializálódása folyamán ezt a feladatot — ha nem is kizárólag, de elsősorban — az etika vállalja magára, mely tudományág az emberi élet céljainak keresése és a felé vezető eszközök kutatása során alakult normatív

jellegű szakstudiummá. A szokratikus hagyományokban gyökerező iskolák közül az egyéni és közösségi élet formálására Antisthenes és Aristippos irányzata volt egyelőre nagyobb hatású. Közülök *Antisthenes* (444—366) áll közelebb Sokrateshez. Sokratesnek racionalista alapokon nyugvó felfogását igyekezett ő voluntarista színezettel áthangolni.

Antisthenes iskolája nem annyira bölceleti jelentősége mint inkább a tanítványok és követők életének határozott irányítása által kap szerepet a görög paideia-gondolat fejlődésében.

Ez irányzat felfogása szerint az erény ellegendő a boldogsághoz, s csak a szokrateszi akaraterő szükséges hozzá.¹ Ebből következik, hogy az erényesség elsősorban tevékenység,² melynek célja a tisztességes élet. Így a szokrateszi alapvetésből kiinduló Antisthenes kiegészíti a „tudás”-t a „tevékenység”-gel és ezáltal erényszemléletében sok közeledést mutat Aristoteleshez. Viszont az etikai rendszeralakítók közül talán az ő tanítása vetett fel — főleg követői túlzása folytán — legkiáltóbb egyoldalúságokat.

Gondolkozásának két sarkpontja az erény és a bűn; minden, ami köztük van, érdektelen (adiaphoron).³ Ezért Antisthenes elítél minden tudást, amely nem közvetlenül az erkölcsi gyarapodást látszik szolgálni. Az erényesség legfőbb eszköze az a *phronésis*, amely felfedi az élvezet és érzéki lét értéktelenségét és a lelket rádöbbsenti önértékének tudatára.⁴ Tanításának középpontjában a lemondás és az önfegyelmezett akaraterő áll. Az ő „erény”-e az a gyönyör, amelynek nem jár bánat a nyomában, mely tehát legdúsabban a lemondó igénytelenségből fakad. Helyes ez az elgondolás olyan értelemben, hogy az akaraterő nélkülözhetetlen eszköz bármely nagy tett vagy érték megvalósításához, de — csakis fontos eszköz és nem öncél. Tehát Antisthenes etikájának igazi értékmérője is csak az a célrendszer lehet, amelyet ezzel a rendíthetetlen akarattal megközelíteni vagy elérni tervez. Ez nála is a boldogság, melyet ő az erényben jelöl meg. Így jut el az akaraterő a maga tisztességes céljához: a küzdelmeknek, nehézségeknek fegyelmezett legyőzéséhez vagy elviseléséhez. Ez az erény tehát (egyoldalú) magatartás, mely gyakran kemény, sokszor sívár tevékenységnek egyhangú, önmérsztő sorozatává fakul. Diogenes Laertios nyomán hozzátehetjük még, hogy a kynikus bölcslet a teljes igénytelenség, a képzelt ön-elégségesség érzése és a külvilágtól való függetlenségi hite bizonyos fokú gögös világkicsinylésre vezette.⁵ A bölcs elég önmagának. Márpedig ettől az életnézettől elválhatatlan az a nagyzó, önhitt fennhéjázás, amelyre a kynikust elkerülhetetlenül rávitte a világ és a tömeg fölé magasodni vélt egyéniség. A túlzó autarkriának ez a magabizása sőt egyoldalúsága von Antisthenes és Sokrates között leghatározottabb válaszfalat.

A kynikus világnézet alapgondolata tehát a külső javakkal szemben tanúsítandó igénytelenség. Az anyagi szempontoktól való függetlenedés vágya kétségtelenül jellemzője minden szellemi emelkedésnek. Sokrates szerint minél kevesebbre van valakinek szüksége, annál közelebb van az istenséghez, akinek semmire sincs szüksége.⁶ A lelki szabadságnak ezt a gondolatát azonban — amit egyébként a

Hegyi-beszéd igéi közt is megtalálunk — a későbbi kynikusok már öncélként tisztelik és a tökéletességet az önmegtagadásban látják. Minden *alapfelfogás*beli különbözőségük ellenére is több hasonlóságot mutatnak a keresztény középkor flagellánsaival és a buddhizmus fakírjaival. Abban kétségtelenül egyeznek, hogy egy túlzó merevséggel értelmezett erkölcsi életrendnek megigézettjei. Tudományt tagadó, társadalom ellenes magatartásuk pedig a bogumilok és valdensek szélsőséges anarkhiájára emlékeztet.

Innen érthető, hogy felfedezhető felfogásukban a bölcsek nemzetközi tömörítésére való törekvés: az erényes emberek (spudaioi) rokon lelki szálakkal fűződnek egymáshoz, tehát testvérek. A családi élet, polgári állás és állami törvényes rend közömbös volt nekik. A legnélkülözhetetlenebbre korlátozva igényeiket koldúsként éltek, mert sem vagyontól, sem társadalmi tekintélytől vagy egyéb külső javaktól nem akarták függővé tenni életüket: „nichts, was ausser seiner Gewalt ist, darf auf seine Glückseligkeit Einfluss haben.“⁷ Ezzel már a sztoa egyes tételei számára készítették elő a talajt,

Ennek az életeszmének — minden túlzó különbsége és torzult igénytelensége ellenére is — sajátos képviselője Diogenes, aki puritán ételteleivel, ételben, italban való önmegtagadásával, a testi veszélyek fölényes megvetésével, a nyugodt öntudat vakmerőségével az akaraterőben megnyilvánuló összeszedettség és igénytelenség életművészeként szerepelt az ókorban.⁸ A direkt hagyomány szegényes állapota alig teszi lehetővé, hogy Diogenes tényleges tanítását az erkölcsi értékszemlélet fejlődésében körvonalazzuk. De ő mint a vele sok rokon vonást mutató Cato nem is a rendszer kedvéért filozofált. Diogenes egy eszmét képvisel, mégpedig egy korhadó társadalomban olyan szüggesztív értékisugárzással, hogy neve tipikus jelkép, példája pedig egy vallási szekta életrehívója lett.⁹ Fellépése egy régóta lappangó vágnak adott kifejezést. Nem jóakarátán, hanem életnézetének egysejtű dogmatizmusán múltott, hogy működése csak időleges hatást eredményezett. De hogy közvetlen századára mély benyomást tett, azt igazolja a kynikus iskola virágzása a Kr. e. III. sz. végéig.¹⁰

A kynikus iskola nem valami bölcseleti tételezésén alapuló elméleti rendszert igyekszik spekulatív módon megszerkeszteni, hanem fő célja egy *gyakorlatias életstílus kialakítása*. Az erkölcsi életmód ugyanis szerintük nem a tételes morális ismerés következménye, hanem a *meggyőződéstől és megéléstől* átjárt lelkiség kiteljesülése. A kynizmus jelentősége elsősorban abban áll, hogy az erkölcsi meggyőződés és a cselekvésmód súlypontját visszahelyezik az emberbe. Az alábbiakban látni fogjuk ugyanis, hogy a hédoné-elmélet a maga felfogásával, mely csupán a külső benyomások érzelmi hullámozásai szerint igazodott, az embert a külvilág függvényévé tette. Mivel pedig a kynikusok az anyagi és érzelmi igények teljes elfojtására törekedtek, ők voltak tulajdonképpen azok, akik — Epiktetos véleménye szerint — az embert mint egyéniséget szabad személységgé tették.

A kynikusok akkor léptek fel, amikor a periklesi demokrácia elpuhultsága és a szofisták hitetlenkedő relativizmusa már kikezdte az erkölcs és vallás egyenes egyszerűségét. Tehát a kor erkölcsi igénye hozta létre ezt a puritán-bölcselő típust. Fellépésük így visszahatás volt a társadalom erkölcsi állapotaira.

Ha a kynikus iskola életbölcseletét az ókori embereszmény fejlődési szempontjából próbáljuk értékelni, megállapíthatjuk, hogy a merev és öncélú aszkézisnek ez a különös és túlzó kultusza is jellegzetes állomása az erkölcsi magaslatozok felé tájékozódó emberi szellemnek. Tanaik u. i. minden egyoldalúságuk és teleológiai megtevélvedésük ellenére sem tünnek el nyomtalanul. Tovább éltek a sztoában, sőt erkölcsszemléletüknek sok elemét — megneemesedett formában — joggal kereshetjük a keleti remeték, oszloposok és egyéb keresztény irányzatok mélyén is. Nem nehéz ugyanis a kynikusok és az eremiták között kimutatni a lélektani rokonságot a meggyőződés és hév azonos indítékaiban: az áldozatrakész eszmény-tudat erejében.

d) A KYRÉNEI ISKOLA.

Ez a világnézet még törvényes gyermeke az ión természetbölcselet ontológiai szemléletének, mely a szenzuális benyomások útján alkot képet a valóság és ember viszonyáról. Természetesen adódnak ebből a következő főproblémái: a Jó és a Rossz, az érzelmek, a tettek és következményeik s végül a természet hatóokai és ennek megismerése.¹

Az alapító Aristippos (kb. 435—350) téríti át a sokrateszi etikát határozott eudaimonista irányba. A gyönyör (*hédoné*) értékelésében azonban nem qualitativ, hanem quantitativ (tartóssági) szempontok vezetnek.² Életszemléletének ezzel a tartalmi célzatával válik a kyrénei iskola is a görög ember szemlélet és értékelő magatartás egyik hosszú kihatású alakítójává.

Felfogásában a legfőbb Jó, mely az emberi tevékenység végső célja: a gyönyör. Így válik a gyönyör öncéllá.³ Hangsúlyoznunk kell azonban, hogy ez a *hédoné* nem kizárólagosan a mai értelemben vett érzéki-anyagi gyönyörérzet, hanem az ember és a való világ harmonikus találkozása. A gyönyör a léleknek a benyomásokból fakadó jó közérzete, vagyis kellemes kedélyállapota. Ehhez az öntudatosabb élvezéshez vezet el az *értelmi belátás*. Az értelem biztosítja a gyönyörnek teljes és helyes élvezését és ugyancsak ez találja meg minden jelenségben a benne kínálkozó *hédoné*-vonást. Ez a tan azonban „opportunizmus, raffinált életművészet”,⁴ mely nem készítette híveit emberfeletti erő kifejtésre és ezért megtalálta az utat szinte minden korszaknak kényelmes embertípusához.

Megállapítható továbbá, hogy ez az individuális színezetű *hédonizmus* alapvető különbséget teremt Sokrates és Aristippos tanítása között.

Aristippos felfogása szerint az élvezet elsősorban pozitív jellegű kellemes belső hevület, „sima mozgás”. (Bár halvány vonásokban felfedezhető a nyoma — főleg Aristippos későbbi követőinél — an-

nak, hogy ismerték a távoli célért való lemondásból fakadó negatív élvezetet is).

Az igazi boldog lelki állapotot azonban nem a pillanatnyi gyönyör, a levertséget pedig nem a pillanatnyi nehézség okozza, hanem a belátásból eredő tettnek a következménye: az öröm kelti a boldogság érzetét, s a sikertelenség a szomorúságét. Aristippos tehát nem magát a tettet, hanem következményeit igyekszik értékelni.⁵ Bár sokszor a következmények érdekében túlságosan elnéző a tett erkölcsi megengedettségét illetően.

Aristippos világnézetének sajátos jegyeit a lelki egyensúly keresésében és a kedély zavartalanságában, tehát a megelégedettségben kell keresnünk. Márpedig minden világnézeti rendszer végeredményben ezt tűzi ki célul: megnyugtató harmóniába foglalni a lét és emberség kettős tartalmát. A kyrénei iskola ezt az emberessémenyt nem az ellentéteket letörő akarat keménységében, nem a torlódó problémahullámok viharzásában, nem is a lemondó hősiesség fegyelmében akarja felfedezni, hanem a józan észről nem független szabadságban. Ő nem dacolni akar a sorssal, hanem — ha már teljesen kikerülni nem is tudja, de — legalább megkerüli az önfeláldozó heroizmust követelő elveket. A *mérséklet* és *megelégedettség* a jelszava, mely kissé felületességre is hajlik. Elsősorban a természetes humánusmot és nem a transzcendens feladatokat tartja szem előtt.

Aristippos individuálizmusa, mely szerint a tett igazi értéke a kísértő érzelemben áll, szerves folytatása a szofisták által megindított egyéniség-kultusznak.⁶ Ezáltal természetesen az etikai értékelés merő szubjektív jelleget ölt, hiszen az ember most már nemcsak önmagának törvényt szabója, hanem tetteinek helyes voltát is azon méri, hogy milyen érzelmi állapotot teremtenek azok a lélekben. Ez a hédoné-elmélet, bár szerves hajtása az egyre terebélyesedő individuálizmus folyamatának, mégis nagy zökkenőt okozott az erkölcsi életszemlélés alakulásában, főleg az etikai értékek feltétlen érvényének és abszolút jellegének felismerésében. Többé nem objektív, felső tényezők szabják az egyén elé, hogy mit kell megvalósítandó jónak tartania, hanem saját érzelmi hangulata. Így tehát az erkölcsi magatartás transzcendens indítéka kezd háttérbe szorulni, hogy helyet adjon annak a szubjektív értékélménynek, mely esetről-esetre és emberenkint is különbözőve sugallta az egyéni hédoné-érzet megnyugtató kielégülésére a pillanatnyi viselkedésmódot. Ekkor élte tehát a kialakulóban levő erkölcsi öntudat a kamaszkornak egyik késői forrongását. Talán az igazság közelébe találunk azzal a megállapításunkkal, hogy az újkori polgári liberálizmus a maga kényelmesebb, individuális kiadásában a kyrénei eszmevilágból is merített.

Bármennyire idegennek tűnik fel a mai komolyabb felfogásuk előtt ez az életnézés, a művelődéstörténeti fázisba beleállítva kiegészítő szerves részét alkotja a létben eligazodást sóvárgó ember etikai támaszpont-keresésének. A kyrénei iskola hédoné-tana tehát nem szervesen, külön próbálkozás a görög világnézés kialakulási vajadásában, hanem belső függésben áll a görög etika egyik legszilárdabb célgondolatával, az eudaimonizmussal. Ha ugyanis minden em-

beri magatartás irányító elve a boldogulás vágya, akkor ebben a keresésben a hédonizmus irányzata is egyik megoldási kísérletnek tekinthető.

Továbbá a hédonizmus és eudaimonizmus a mélyebb vizsgálat során nem mutatkoznak merő ellentéteknek. Hiszen lélektanilag és más értékelési szempontból tekintve egymást előkészítették sőt feltételezték. A kyrénei felfogás, mely a görög naturalista világszemlélésbe tudatosan illeszti bele a hédonizmus értékelveit, érlelte meg ugyanis az epikureista bölcselet hajtásait.⁷

e) A SZTOA ÉLETSZEMLELETE.

Aristotelesig a világnézés élménye még átfogólag kiterjeszkedik az ontológia, lélektan és erkölcsstan területére. Az életnek ez a bölcséleti egyensúly-keresése még egyrészt tág metafizikai távlatokba illeszkedik bele, másrészt pedig elsősorban leíró jellegű. A helénizmus világképe azonban nagyrészt már az erkölcsi létmozgásokat domborítja ki a korábbi metafizikai princípiumokkal szemben, továbbá elsődleges kötelességének a normatív tevékenységet látja. A bölcselet fogalmi elemzése és ismeretelméleti fejtegetése helyébe tehát az erkölcsszabályok (doxák, protreptikus-ok, paroi-miák) lépnek, s ezzel a bölcseletnek alapszínezete ethocentrikussá lesz. Így tehát a sztoa tanrendszere a görög bölcseletnek mélyreható tartalmi átalakulását eredményezi, mivel előtérbe nyomulnak benne az erkölcsi magatartás dogmatikus kötelezettségei, sőt emberesszménye is sajátos aszkétikus vonásokat ölt.¹

Az iskola alapítója *Zenon* (kb. 336—264), két legnagyobb tanítvány-utódja pedig *Kleanthes* (kb. 330—235) és *Chrysippos* (kb. 281—208) volt. Bölcséleti elmélődéseikben a lét végső okának és magyarázatának tana jórészt helyet enged a velük szemben való állásfoglalás keresésének. Az iskola alapelve, hogy a boldogság a nemes életfeladatok átéléséből és a meggyőződés belső erejétől függ. Így lesz a bölcselet „az erényes élet kalauza.”²

A sztoa célja tehát nem az ismerés, hanem az emberkép etikai vonásainak vázolása. Ebből kifolyólag eszköze sem a spekuláció, hanem a normatív tételezés.

Ezúttal a sztoának az emberfogalom alakulásában és hosszú századok életformálásának nemesítésében való kettős nagy érdemét emeljük ki. Ez az iskola vizsgálta tudatos sőt kizárólagos paideia-célzattal az értékvalósító személy lelki alkatát, másrészt pedig igyekezett az erénynek mint etikai ténynek tartalmi és formai mibenlétét meghatározni. Ez a kísérlete a maga egészében jellemlélektani vonatkozású, hiszen főleg az elsőben a vágy, akarat és erkölcsi tudatosság kérdéseit ölelte fel.³

1. Az értékvalósító személyiség.

Láttuk már, hogy a sztoa rendszerének középpontjába az erkölcsi feladatokat hordozó személyiség áll. Ennek szerepét és hivatását próbálták bölcselői a maga öncélú mivoltában megállapítani. A sztoa erkölcsbölcsellete u. i. az embert személyes kapcsolatba hozza, sőt

állásfoglalásra készíti az életnek egyes formáival (egyéni tökéletesedés, állam, közösség stb.) Így vetődik fel az *En* és *Nem-En* etikai viszonyának vizsgálata, mely előkészíti az egyén és külvilág kapcsolatainak tisztázását, majd a két tényező (személy és mindenség) kiegyeztetését.⁴

Zenonék felfogása szerint az embernek, ha a tisztult személyiség magaslatai felé törekszik, legfőbb feladata az *erényes* élet. Ez a tudatos erényes életmód lesz egyben a lélekben rejlő isteni *tűz-szikk* lángralobbanása. Már Aristoteles hangsúlyozta, hogy a tetteknek erkölcsi jellegét a tudatosság mellett az elhatározás szabadsága jelenti. Innen érthető, hogy a sztoának mindvégig kísértő problémája volt a feltétlenül *determináló* világszellemnek és az etikában nélkülözhetetlen állásfoglalási *szabadság* fogalmának összeegyeztetése. Kétségtelen, hogy minden mélyrenéző etikai rendszerben felmerül az akarat szabadságának kérdése. Így a sztoa etikájában is, mely érezte az ellentétet az ember sorsszerű végzete és az önkéntes akarat szabadság között. A tettek beszámíthatóságát, továbbá felelősségét ennél fogva úgy értelmezte, hogy abban része van a világrendnek iránytszabó isteni szellem mellett az emberi természet állásfoglaló döntésének is (proégumenon). Akármennyire is csekély ez utóbbi, de mégis megadja a lehetőséget arra, hogy egy tettet erkölcsileg szemléljünk. Ezáltal ugyanis a sztoa az emberi akaratnál legalább a *relatív* szabadságot feltételezte.⁵ Ezt a szabadságot belső világunk felszabadultságában, az érzelmi függetlenségben (apathia) igyekezett felfedezni. Az érzelmi hullámvázások fölé emelkedő sztoikus bölcs ezzel kivonta magát az érzéki, tapasztalati világ befolyásoló hatása alól s a természeti világrendben megnyilvánuló isteni belátás, tudatos ész (logos) vezetésére bízta magát.

2. A sztoa erénytana.

Másik alapvető kérdésük, mely mint említettük, a tettek erkölcsi jellegének és feltételeinek vizsgálata volt, a következőkre terjeszkedett ki: *α.)* Mi az erény fogalma és mi benne a tudatos ismerés szerepe? *β.)* Melyek az egyes erények? *γ.)* Mi a célja az aszkézisnek? *δ.)* Ki az igazi bölcs? *ε.)* Miben áll a boldogság? Ezek a témakörök egymásból bontakozva fokozatosan felölelik a sztoikus világkép és embereszmény főbb kívánalmait s egyben megjelölik az ő aszkétikus-fogantatású paideia-eszményüket. Ezért erkölcsi életnézetük ismertetésekor mi is ezeket a kérdéseket fogjuk sorra venni.

a) A sztoa az erkölcsi intellektualizmus álláspontját vallja. Az *erény* egyenlő a jónak tudásával. A jónak ismerésén vagy tiszta felismerésén fordul annak megvalósítása. Így tehát az erényesség a tökéletes belátásnak, a tiszta értelemnek állapota (ratio perfecta⁶). A sztoa etikai intellektualizmusát legjobban szemlélteti az a tény, mely szerint ők az erényt a tudásnak valamilyen formában való megnyilvánulásában szemlélik: a bölcsesség a jónak és rossznak tudása, a bátorság a borzalmas és gyáva dolgok tudása, a mérséklet a kívánságnak és a lemondásnak, az igazságosság pedig annak tudása, mint kell kinek-kinek a neki járó részt megadni.⁷ Így tehát

az ő sarkalatos erkölcsi követelményük az értelmi készségnek (hé-gémonikon) kiképzése a lehető teljes bölcsesség fokáig.

A sztoikus bölcs az erényt már nem eszköznek tekintí. Az erény u. i. náluk egyre inkább a cél szerepét sajátítja ki magának. Hiszen az erényesség biztosítja a boldog önelégűességet (autarkes, apatheia), mely a sztoikusok szerint minden emberi törekvésnek legvégső eszménye.⁸ Ebből következik náluk, hogy az erény legfőbb ismérve az értelemnek szilárd, harmonikus kiegyensúlyozottsága, a racionális begyökérzettségű eutonia. Ez az erény pedig a tanulás, tapasztalás, szoktatás, akaratedzés és elmélyülő elmélkedés eredője. Láthatjuk tehát, hogy benne kettős elem egyesül: az értelmi és akarati elem (*logos* és *enkrateia*), ezek megnyilvánulása a tanultság és az önfe-gyelmezetttség (*didaskalia* és *askésis*).⁹

Ez az erénytan negatív és pozitív sajátságokat mutat. Egyrészt ugyanis jelenti a bölcs ember felszabadultságát, szellemi és külső függetlenségét, másrészt azonban jelenti azt az egyéni adottságot, lelki készséget, mely észszerű állásfoglalásra képesíti a bölcsöt.¹⁰ Ennek a belátásból fakadó lelki nyugalomnak legnagyobb gátlója az érzelem szeszélyes hullámzása.¹¹ Mivel tehát ez a tökéletesség kialakulását semmisíthetné meg, a sztoikus erkölcsstan teljes meg-fékezését írja elő.¹² Zenon a lelki betegségek közé sorolja őket.¹³ De ez nem jelenti az érzelmi élet teljes kiapadását, csupán a lelki élet sarjadását elfojtó vadvizek lecsapolását.¹⁴ Viszont a sztoikus érték-felfogás racionális beállítottságára jellemző az a tény, hogy, bár minden érzelmi felindulást, szenvedélyt elítél, csupán az értelmi te-vekenységen alapuló örömet nem.

Az erényességen alapuló erkölcsös magatartásnak legfőbb alap-elve a természettel megegyező életmód.¹⁵ Ebből kifolyólag tehát — Jodl értelmezése szerint — feltételezték, hogy a természetben vala-mely szabály vagy törvény nyilatkozik meg, melyhez az embernek életét szabni kell. Így lesz a sztoa erkölcsi normája a természetszerű élet, mely végső elemzésben mint *kiegyensúlyozottság, mértékesség* a görög népléleknek egy ősi ösztönéből, a *harmónia-vágyból* és *szimmetria-érzékből* nyerte eredetét. Itt tetéződik be tehát a mak-rokozmosznak és a mikrokozmosznak egységesítési folyamata. Szűk-séges volt pedig hozzá a monizmusnak az a kizárólagos formája, amely az emberi szellemet és a természetet — ha nem is azonosítja, de — szoros egységben szemléli. E szerint az isten mint a dolgok éltető lángja hatja át a világot. S így a világban rejlő isteni értelem leheli bele a dolgokba s a természetbe a maga törvényszerűségét. Így jutottak el ők az erkölcsi létrendet kormányzó *világész* fogal-mához. A sztoa intellektualizmusa tehát elsősorban abban ismer-hető fel, hogy az emberi értelmet és a kozmikus Világ-értelmet azonosaknak vallja.¹⁶ Egész gyakorlati etikájuk ennek a világrend felett uralkodó értelemnek pilléreire nyugszik. Ez az isteni eredetű értelem pedig nem láthatja legfőbb célját a gyönyörteljes életmód-ban. Ennek a ténynek hangoztatása által tisztítólag hatott a sztoa a későbbi etikai elmélkedők állásfoglalására is.¹⁷

A sztoa mint sajátosan etikai fogantatású bölcséleti rendszer erénytanában nemcsak a jó és rossz két végletét ismerte, hanem

merevségig menő dogmatizmussal vizsgálta az erényesség által megvalósítandó Jó-nak ismérveit.¹⁸ Ez a Jó fogalma még igen sok árnyalatot visel magán, de a fizikai jegyek mellett felfedezhetők már rajta a metafizikaiak is: haszon, szükségesség, célszerűség, marandó érvényesség, szépség, igazság.¹⁹

β.) A sztoikusok tanításában már világosan áll előttünk, hogy az erény öncélú érték volt. Az *erények* egyes *fajait* a sztoa a maga sajátos exkluzív jellemeszménynek megfelelően állapította meg. Ezek az értelem, józanság, igazságosság és bátorság.²⁰ A hibák ezeknek ellentétei. Vannak azonkívül közömbös dolgok (*adiaphora*): élet, halál, hír, élvezet, gazdagság, szegénység, egészség, betegség stb.

A sztoa bölcséletében kap kifejezést az a szószoros értelemben vett humanizmus (emberszeretet, testvériség, részvét, a rabszolga emberjoga stb.), amely később határozottabb kikezdésekkel jelentkezik a római jogi rendszerben. A sztoa etikája hozta meg az emberméltóság teljesebb fogalmát, a közjogban pedig az ember értékét.²¹

Erényei között azonban a központi helyet az *önuralom* foglalta el. Az önfegyelmező akaraterőn nyugvó erénynek a sztoa valami különös megbékéltető és felszabadító hatást tulajdonított. Ez a „virtus”-kultusz — minden túlzása mellett is — a jellemes egyéniség legbelső ismérveit tárta fel és kifejezte a lélek kiirthatatlan vágyát a nemesség és tisztesség csillagai szerint tájékozódó életeszmeny után.

γ.) Innen érthető tehát, hogy a sztoikus iskolák erénytanában megnyilvánuló *paideia*-célzat már teljesen *aszkrétikus* jelleget áruel. Az igazi sztoikus bölcs az erényt nem külső szempontokból (jutalom, büntetéstől való félelem) gyakorolja, hanem belső meggyőződésből, önlelke sugallatára és szinte az erkölcsiségnak önmagában való fenségétől megihletve. Ez az aszkétikus célzat irányítja elméleti vizsgálódásaikat és egész nevelési rendszerüket: „die stoische Pädagogik ist Moralpädagogik. Das Ziel der Erziehung ist die Tugend, die sittliche Vervollkommnung des Menschen.”²² A sztoikus morálisták meggyőződésének alapja az a helyességében is merevétel, mely szerint az ember köteles feladatát megtenni tekintet nélkül bármely külső szempontra, vagy akár az érzelmi boldogság belső igénye és szüksége nélkül is.²³

Ennek az aszkézisnek tehát az a kizárólagos célja, hogy képessé tegyen a helyes érzületre, továbbá a természetben ható világ-ésszel megegyező tettekre. Az így létrejövő tettek erkölcsi megítélésüket tekintve lehetnek helyesek, ha formájuk, tartalmuk és céljuk megfelel az észszerűség etikai követelményének (*katorthóma*); viszont hibásak azok a tettek (*hamartémata*), amelyek nélkülözik a logikus és morális irányelveket. Ehhez járul a *kathékon* fogalma, mely a bölcsesség magaslatára törekvő ember számára az értelem és természetsszerűség parancsa. A sztoikus iskolarendszereknek ez a két sarkalatos fogalom adott határozott aszkétikus irányt. Ugyancsak itt nyújtott a sztoa segítséget az aszkétikus életnézés szolgálatában álló nevelésnek is. A két fogalomnak tartalmi jegyei azonban a sztoikus íróknál idők folyamán nagyban változtak. A *katorthóma* jelenti a

helyes magatartásban az érületi és akarat elemek tökéletes összhangját.²⁴ A kathékón pedig az erkölcsi tett indítékát, helyesebben az erkölcsi kötelezettségi érzést, a tisztos, becsületes érzület és meggyőződés megnyilvánulását.²⁵ Ami ezeken kívül van, az a sztoikus életértelmezés szerint közömbös (adiaphoron). Ha azonban ez a helyes cselekvésnek vagy a tökéletesebb ember kibontakozásának útjában áll, úgy el kell azt onnan távolítani. Mivel pedig a sztoikus az életet is közömbös dolognak tartja, elveinek veszélyeztetése esetén erre vonatkozólag is le tudja vonni kérielhetetlen elszántsággal a következtetést.²⁶

Ez a világfelfogás tehát az erkölcsi komolyságnak szinte rideg megtestesülése volt. Hitük szilárd a tökéletesedés lehetőségében. Ennek elérésére irányuló pedagógiai útmutatásuk pedig annyi tisztos szándékot árul el, hogy aszkétikus paideia-eljárásuknak egyes fokait Dittrich „Heilungsprozess“-nek nevezi.²⁷

d.) Ilyen aszkétikus erényesség révén nyerte el a fentebb vázolt személyiség a végső kiteljesülést a bölcs ember fogalmában.²⁸ A Zenon által jellemzett bölcs ember egyedül szabad, egyedül gazdag és egyedül ő él szép életet.²⁹ A bölcs fogalma vezet el bennünket a sztoikus pedagógia humánumeszményéhez, melynek összetevő elemei voltak a világészhez való következetes alkalmazkodás; kerülése mindannak, amit a természeti törvény tilt, és jó-akaró, megértő, segítő szándék, testvéri, szelíd hajlam a sztoikus világállam polgárai iránt.³⁰ Ez a bölcs ember a típusa a teljes *szellemi autarkiának*. Az önélégségességnek ez a sztoától felvetett merész hite örök visszatérő óhaja a lét és szellem magányos csúcsai felé törekvő monachos-oknak.³¹ A Chrysippostól ránkmaradt töredékek gazdag vonásokkal örökítik meg a bölcsnek ezt az eszményét.³²

Az önelvű személyiségnek valami ős-ösztönösségű jelentkezősével állunk itt szemben. Ez az egyéniséglélektani próbálkozás ugyanis a maga hitét a bölcs ember eszdogmájára építi. Az ő életkereső irányzatuk új karakterológiai típust állít a világba: a lelki önfegyelem és aszkézis hősi életformájának rajongóját, aki szinte a személytelenség tárgyilagos nyugalmaival tudja nézni és fékentartani belső életének minden hullámlását. A vak szenvedély, vágy és türelmetlenség lobogását a kiegyensúlyozottság nyugalma és biztossága, a higgadt öröm és a céltudatos előrelátás hitvallása váltja fel. A törekvő szenvedélyek u. i. (szeretet-gyűlölet, vágy-irtózat, gyönyör-fájdalom) érzéki kellemesre vagy kellemetlenre irányulásukban az állandó kielégületlenség hangulatát keltik fel. A küzdő szenvedélyek pedig (remény-csüggedés, bátorság-félelem s végül a harag) szintén valami *felé* való törekvés vagy *valamitől való* menekülés feszültségét hordozzák magukban, tehát a lelki összhang harmonikus nyugalma zavarhatják meg. Viszont a sztoikus elmélkedők a közvetlen átéltség plaszticitásával jellemzik az ezektől felszabadult bölcs egyéniséget.³³ A sztoa egyéniségformáló élet-szemlélete és paideia-akarata tehát az önmagában megelégedett, harmonikus embert igyekezett kialakítani, mégpedig annak a bölcsnek alakjában, aki felismerte, hogy az ember legmaradandóbb

kincse az erényes lelkületből fakadó, fennkölt, magasabbrendű öntudat.

A sztoa rendszere mint a nyugodt, érzéketlen bölcsék életelve áll a köztudatban. Erdemes ennek a megállapításnak részletesen felfejteni az erkölcsi nevelésbe nyúló gyökérzetét. A sztoa tanításának kiinduló pontja valóban az érzelmi hullámszások felett való feltétlen uralom: a higgadt felülemelkedés volt. Nem szabad azonban szem elől tévesztenünk, hogy a sztoikus tan — sok kétségtelen túlzása, vagy legalább is az apathia-nak egyoldalú értelmezése ellenére is — az erkölcsi magatartásnak egy lényeges kellékére mutatott ezzel rá: az önuralom követelményére. Az önmeggyőző, indulat-fékező akaratőrő, mely összekötő szál a morálisnak az egyéni és közösségi kötelességeket tárgyaló része között, központi helyet foglal el a sztoa nevelési rendszerében. (Epiktetos ragadta meg ennek a sztoikus erénynek igazi értelmét akkor, amikor az önfegyelem hirdetői és gyakorlói közt tesz különbséget: sokan az erény meghatározását választékos formákban tudják feltárni hallgatóik előtt, de ha az előadót a hallgatóknak valamely rendetlensége megzavarja, azonnal magánkívül van.³⁴)

Így az érzelmeknek kiküszöbölése ellenére sem lesz a bölcs élete sívár, mert felsőbbrendű boldogságot kelt benne a helyesen gyakorolt erénység öntudata.³⁵ Ez a *közömbösség* egyébként sem végső és egyetlen programja a sztoának, hanem csupán szükség-szerű tisztulás és függetlenedés a külső hiábavalóságoktól. Az erényes élet csúcsai felé ugyanis csak az az egyéniség tud szárnyalni, aki a lenyűgöző érzelmeknek és elborító szenvedélyeknek értelmetlen és célnélküli ár-apály váltakozásai fölé tud emelkedni. Ez a lelki indifferenzizmus tehát szükséges előfeltétele minden tökéletesedésnek.³⁶

e.) A boldogságra való törekvés a legmélyebb motívuma minden emberi tevékenységnek. Ebből tehát a sztoa következetesen azt a megállapítást vonta le, hogy az ember legfőbb célja a boldogság.³⁷ Ha teljes értékelési alapvetésüket vizsgáljuk, úgy a következő *három* egymásból kinövő *rétegződésre* bukkanunk. Az ember értékes célja az *értemi tisztánlátás*, ebből kifolyólag az *erényes életmód* s ennek betetőzője a *boldogság*. A sztoa az erény és boldogság azonosságát hirdeti, melyhez azonban a legfőbb út az apathia. Ez magyarázza meg, miért áll erkölcsstanának és a rajta épülő nevelési rendszerének középpontjában mint *eszmény* az erénység magaslataira feljutó bölcs embernek boldog és igénytelen *önelégsége*.³⁸ Viszont a sztoának ez a boldogságtana nem a termékeny tetterőnek és a világmeggyőző életkedvnek örömteljes optimizmusa, nem pozitívum, hanem eleve *önkéntes* lemondás mindenről, nehogy esetleges *önkéntes* elmaradása vagy teljesületlensége okozzon elégtelenséget. Ez a boldogság-fogalom pedig csak negatívum. Nem a fejlődés, az alkotás hangulatából fakad, nem aktivizmus, hanem a passzív közömbösségnek érzéketlen állapota, vagyis a megmerevülés jele. Így tehát a sztoa nem tudott megnyugtató és végleges feleletet adni arra az alapvető kérdésre, hogy mi ennek a kizárólagos aszketikus jellemeszmének a végső célja.

Megjelölte ugyan a boldogságot; ez a boldogság azonban egyrészt igen tág és bizonytalan fogalom ahhoz, hogy etikai célja legyen egy világnézeti állásfoglalásra törekvő nevelési irányzatnak.³⁹ Másrészt pedig éppen az emberi természet tüzetesebb ismerése mutatja meg azt, hogy a boldogság legfeljebb velejárója lehet az értékvalósításnak. Viszont minden jellemformáló nevelésnek igazi célja csakis magának az értéknek eszménye lehet.

A sztoa nevelési rendszerének hatékonyságát legjobban a boldogság fogalmának helytelen értelmezése bénította meg. A tökéletesedésre előkészítő nevelési rendszernek ugyanis nem feltételezett és esetleges, hanem bevált és igazolt értékelési alapra van szüksége. Ez az abszolút vonatkoztatási alap azonban nem lehet sem a tudás, sem az *erény*, sem a *boldogság*, de legkevesebbé az (emberi) *természet*. Az emberi tudás a különböző bölcséleti rendszerekben tanujelét adta ugyan szinte kimeríthetetlen képességeinek, de viszont éppen ettől a tudástól szerkesztett, egymásnak elmentmondó és idővel valóban tévesnek bizonyult rendszerek adják a bizonyosságát annak a ténynek, hogy a belátó értelem nem lehet végső princípiuma az erkölcsi értékelő magatartásnak. Ez csupán *közvetítő* lehet számunkra. Hasonlóképpen csak eszköz lehet eszményeink elérésében az erény továbbá a helyes önfegyelmeléssel megnevesített emberi természet. A morálítás *ősforrását* és végső célját a metafizikai-vallási *Abszolútumban* kell keresnünk. Az emberi tudás és természet pedig ennek csak téveteg megsejtője, sokszor pedig ellenlábas.⁴⁰ A boldogság is csak esetleges *velejárója*, de nem szükségképpeni jegye az erkölcsiségnek. Márpedig minden életformáló igénnyel jelentkező pedagógiai irányzatnak olyan célt kell tanítványai elé állítani, amely mindenki számára elérhető, általános érvényű és felette áll minden emberi esetlegességnek.

* * *

A sztoa, amelytől a komoly jóindulat nem vitatható el,⁴¹ mutat sok merevséget és ellentmondást is életszemléletében. A „bölcst” eszményét olyan magasra emelte az érzéki természet körülhatároltságában élő ember fölé, hogy elérése inkább csodálatra mint követésre való távoli, hideg ideál volt. Emberformáló rendszerének merevsége főleg abban nyilvánult meg, hogy nevelési eszménye a hibátlan, tökéletes bölcst. Etikai idealizmusára is azt kell mondanunk, hogy kétségtelenül nemes meggondolásokból táplálkozik, de végzetes valóságtávolságban szenved. Az erkölcsőtörténeti fejlődés és a jellemlelektani megállapítások egyaránt igazolják azt, hogy az ember, aki elevenebb, hangosabb adottságai szerint az érzéki létbe van beleágyazva, erős megkötöttje, sőt rabja a tapasztalati létrend törvényeinek és éppen ezért az értékrend eszményi erejű hívását csak törvényes szankciók, vagy metafizikai (vallási) szempontok sürgetésére hajlandó meghallani. Hiszen éppen a sztoa nevesebb apostolai is szemléltetik önéletükkel azt az igazságot, hogy *csupán* az erény megismeréséből, vagy akár szeretéséből eredő meggyőződés nem segít át mindig és feltétlenül az immánens világ eszménygátoló szirtjein. Ezért rendszerük eszményi bölcset a szónak sztoikus értelmében nem is tud felmutatni. Jóhiszeműségük két-

ségtelen, de terméketlennek vagy irreálisnak kell mondanunk azt az életszemléleti irányzatot, amely erkölcsi mércéjének túlzóan szigorú felállításával nem tud *biztató* impulzusokat sugározni híveibe, hanem szinte a tehetetlenségnek lehangoló érzetét kelti bennük. Ezért a sztoa inkább lett egyes szép-lelkek doktrinér irányzata, semmint általános hatású erőforrás a gyakorlati életművészet számára.

De voltak erkölcsértelmezésében és etikai álláspontjában elvi ellentétek is. Utalunk itt az erénynek és szabad akaratnak problémájára, melyet a sztoa nem tudott megnyugtatóan megoldani: hatalmunkban van-e a jó és rossz tett? Beleegyező, szándékos tudásunktól függ-e az erény, s milyen szerepet játszanak benne külső körülmények? (nevelés, természeti hajlam, szoktatás).⁴² Az az erkölcsi rendszer, amely olyan valószínűtlen magasba akarta erkölcsi eszményét az ember tényleges képességei fölött elhelyezni, nem is találhatta meg az erény fogalmának valós értelmezésében a kielégítő megoldást a gyarlóságokkal terhelt természet és az eszményszomjas emberi szellem között.

A sztoához — minden megoldatlan kérdése ellenére is — az életmódnak elmélyítése s ezáltal egy szűk erkölcsi horizontra határolt, de önálló etikának felismerése fűződik. Ez az erkölcsi irányzat új vonást rajzolt bele a görög világnézeti képbe. Az eddigi bölcselők elsősorban jórészt az erkölcsi elvek meghatározására törekedtek. Az ó-sztoa pedig már inkább azt vizsgálta, hogyan valósíthatók meg ezek a követelmények az ember életében. A sztoa célja tehát már a nemes *életfelfogás* mellett a nemes *életmód* is. Ha így a bölcselői készség meg is apadt a sztoában, de a gyakorlati eljárás módjára sok emelő irányítást tudott nyújtani. Kétségtelen ugyanis, hogy azokban az elméskedő, találó mondásokban, amelyekről a hagyomány tudósít, sok életbölcse és mély emberi józanság is rejtett. Ez a rendszer emelte életszemléletének középontjába a belső megelégedettség feltételeiről szóló tanokat. Hiszen erkölcstana jórészt arra szorítkozott, hogy megjelölje a Sors-tól és Gyönyör-től függetlenített, erényes életnek kívánalmait. Azt meg kell állapítanunk képviselőiről, hogy — minden különckedésük ellenére — egyes kényes élethelyzetekben felismerték a helyes emberi magatartás nemes, sőt maradandó irányelveit. Ha a sztoikus irodalmi hagyományban végigvizsgáljuk a „szerencse“, „erény“, „irigység“, „igazságosság“, „önfegyelem“, „boldogság“ stb. fogalmakat, tisztelettel kell megéreznünk, hogy itt az immánens világnézés a jóhiszemű és tisztas embereszmény magaslataira emelkedett.

A sztoa aszkétikus bölcselésével és életfelfogásával az ókor legszigorúbb nevelői szellemét akarta hívei körében megvalósítani, amikor az embereszményt a befelé forduló akarat fegyelmében jelölte meg: „... die vollendete Tugend ist Heroismus, Seelengrösse, die unbedingte Überlegenheit der Moral.“⁴³ Ebben kell felismernünk erkölcsreformáló kísérletüket. Szempontjaik azonban *egy-dimenziósak* voltak: a lelkiélet hármas összetevőivel nem számoltak, ez okozta rendszerük életnedveinek későbbi elapadását. A sorva-

dás korában (Kr. u. II. században) a sztoa az erkölcsi affektációnak minden meddőségét elárulta.

Kétségtelen azonban, hogy alakulásának első idejében hatása eleven, sőt életalakító volt. Erkölcsi elveivel az ember legbelsőbb vágyát ismerte fel: az erényesség öntudatából fakadó boldogságot. Ezzel pedig az emberi szellem két ősi adottságára: az *értelmi* belátásra és az *akarat* fegyelmező erejére utalta hiveit.⁴⁴

f) AZ EPIKUREIZMUS.

A kyrénei iskola irányát folytatja — értékszemléleti módosításokkal — *Epikuros* (341—270), aki ugyanis már az élvezetet elsősorban a lélek boldog állapotában keresi és így Aristippos világnézetét sok vonatkozásban spirituálizálta.

Az ő tanítása a hédonizmust elvszerűbbé s emelkedettebbé tette főleg azért, hogy értékesebbnek vallotta a szellemet kielégítő élvezetet.¹ Életnézetét ő is az embernek a külső világ benyomásaival szemben tanúsítandó állásfoglalására alapította. Így lett rendszerében részletes elemzés tárgyává az *érzés*, a *külvilág hatása* lelkünkre és viszont mindezekkel szemben az ember etikai fogékonysága és magatartása. Abból a megfontolásból indul ki, hogy minden megismerés alapja az érzéki észrevétel. Ez a tétel érteti meg etikájának magvát, mely a boldog életet a *gyönyör* (*hédoné*) zavartalan birtoklásában látja.² De ennek az élvezetnek alapkövetelménye a *nyugodt élethangulat* (*ataraxia*),³ vagyis az aggodás és félelem megszűnése. S ezen a ponton mutat Epikuros etikája sajátos eltávolodást a vallásosságból fakadó néphittől, mely szerint u. i. az istenek a világrend irányító hatalmasságai. Az ő világfelfogásának leghatározottabb tanítása viszont az, hogy az istenek távol élnek az emberi ügyektől, érzéketlen nyugalomban minden emberi tökéletlenséggel szemben. Merő szakítás ez nemcsak a görög hősök vallási alapmeggyőződésével, hanem Sophokles, Sokrates, Platon teológiájával, s így elhalványítja a görög mitológiának és a klasszikus teogóniának meghitt istenközelségi tételét.

Etikájának alapja az a mérték és korlátok közé helyezett hédonizmus, mely szerint az igazi *boldogságot* nyújtó legfőbb jó a léleknek a fájdalomtól való *mentessége*, a lelki nyugalom. Ez minden emberi törekvés célja. Elősegíti ezt a lemondás, az igénytelenség a pillanatnyilag kínálkozó rövid lejáratú élvezetekkel szemben, de leghatékonyabban biztosítja a lelki függetlenedés. Ezt a lelki nyugalmat van hivatva továbbá biztosítani az istenektől és a haláltól való félelem megszüntetése, s végül a természet józan határai között folyó életmód. Következésképpen ez a világnézés olyan társadalmi kötelezettségeket, amelyek a bölcslet megzavarnák nyugalomában, nem ismer.⁴

Az erényesség tehát tulajdonképpen a kellemes életmód (*hédéoszén*) művészetében áll.⁵ Epikuros főerénye az *okosság*, mely a boldogság legfőbb szabályozó elve. Ez mutatja meg az embernek a kínálkozó lehetőségek színe előtt a helyes választás szempontjait. Az ember célja ugyanis a tartós boldogság állapota. Ehhez azonban nem

okvetlenül az élvezés útján jut el, hanem olykor le kell mondania valamely gyönyöréről azért, hogy a nyomában járó fájdalmakat elkerülhesse, vagy esetleg egy még nagyobb gyönyör kedvéért. Így az értékelési alap már negatívvá lesz: jó az a közömbös dolog, ami legalább is mentes a rossztól.⁶ A mérséklő bölcsesség biztosítja az élvezetnek a tartós és örömtelen értékizét. Így az értelemnek mindig a *legmegfelelőbb* vagy legintenzívebb, és nem a *legkellemesebb* gyönyört kell választania. Ebben az előrelátó választásban tehát az okosság játssza a főszerepet,⁷ de döntésének megvalósításában nagy segítségére vannak az állhatatosság, önfegyelem, lemondás és igazságosság erénye.⁸ A belátás és mérséklet vezet el az élvezetek józan felhasználásához, a bátorság segít szembenézni a halál gondolatával, az igazságosság teszi lehetővé, hogy másokkal szemben méltányosan eljárva ne rettegjen az ember azok esetleges bosszujától.⁹

Aki a lelki emelkedettségnek fentebb vázolt fokát eléri, „az az igazi bölcs; az úgy fog élni mint isten az emberek között“. Ez jutott el ugyanis arra a belátásra, hogy nem minden élvezet mozditja elő a boldogságot, viszont nem is minden fájdalom töri azt okvetlenül össze.¹⁰ Epikuros életszemléletének magva tehát az a meggyőződés, hogy a Jelen esetleges csömöre a Jövő élvezeteinek kellemét veszélyeztetheti. Így kap a filozófia újra normatív, életirányító szerepet. A klasszikus kor bölcsellete tehát itt már egyre inkább átalakul a boldog élet művészetévé.¹¹

Ez az élvezetelmélet azonban *eltér a kyréneiek gyönyör-fogalmától* abban, hogy határozott spirituális vonásokat árul el. A szellemi élvezet a mélyebb és tartósabb, mivel ez éppen az emlékező erő révén vonatkozhat a multra és vonatkozhat a jövőre.¹² Hiszen a remény, aggodalom és félelem nem az egyidejűleg lefolyó, hanem a beálló javak vagy fájdalmak képzeeteivel veszik hatalmukba a lelket. Ezek kihatásai tehát maradandóbbak. A testi vonatkozású élvezetek ellenben a pillanat függvényei.

Mivel Epikuros világnézetének alapgondolata a mérsékelt vágyak teljesedéséből fakadó egyéni boldogság, ennek a finomult hédonista álláspontnak szemszögéből értékeli a közösségi élet minden erényét is. Különös súlyt helyez azokra az erényekre, amelyek előmozdíthatják ezt az egyéni zavartalan megelégedettséget, (igazságosság, méltányosság, rokonszenv, adakozás, áldozatkészség, baráti odaadás). Főleg a barátságról vallott elvei árulják el elsősorban, hogy Epikuros életszemlélete az egoizmuson alapszik. A barátságot fontosnak tartja, mert ez támaszt és védelmet nyújthat az élet kellemetlenségeiben és így hozzájárulhat az ataraxia külső biztosításához.¹³

Az egyre internacionálisabb színezetet öltő hellénizmus világában ez az életszemlélés már új értelmezést adott az embereszménynek. Új embertípust akart kialakítani és ezen keresztül új feladatok elé akarta állítani a pedagógiát. Ez a törekvése hozta ugyanis előtérbe az egyén teljes függetlenségének gondolatát, mely azonban termékeny és azóta is sokszor megsóhajtott áldásai mellett egyoldalú túlzásokba tévedt.¹⁴ Felfogása szerint pl. a barátság létrehozója

eredetileg nem az egymáshoz való vonzódás érzelme, hanem az egymásrautaltság szüksége volt. Nem valamely nemes vonzalom, hanem a hasznossági elv, vagyis érdekük parancsa kapcsolta össze az embereket. Bár tudja Epikuros azt is, hogy a barátság megne-mesülve a legmélyebb örömök forrása lehet. „Nagyobb gyönyör jó tenni, mint kapni”.¹⁵

Epikuros életszemléletét sokszor érte az a vád, hogy tulajdonképpen nem egyéb mint merő materializmuson alapuló durva szenzuálizmus. Ez ebben a merev formában nem állja meg a helyét, mert Epikuros sohasem vallotta az érzéki gyönyörök kizárólagos vagy öncélú tanát. Sőt éppen a testtel szemben a lélek szerkezetéről tanította azt a transzcendens színezetű fogékonyságot, mely szerint a lélek a jelenen kívül a mult vagy jövő fájdalmával szemben is érzékeny, míg a testet csak a jelen kellemetlenség illeti fájdalommal.¹⁶ Epikuros tehát összefüggésben látja ugyan az erény és gyönyör fogalmát, de nála a gyönyör nem a testi élvezés érzéki jellegét mutatja, hanem éppen a rabságuk alól való lelki függetlenségét, mely egyedüli biztosítója a boldogságnak. Ebben a gyönyör-elméletben ugyanis több volt a kiegyensúlyozott léleknek *szellemi eredetű boldog nyugalma*; a test érzéki természetű jóléte csupán fontos külső feltétele volt ennek a nemes irányban induló hédonizmusnak. Így válik az epikureizmus a görög eudaimonista életnézés egyik oldalhajtasává.¹⁷

Hiszen Epikurosnek egyre népszerűsödő életszemlélete és iskolájának hosszú sugarú pedagógiai kihatása igazolja azt, hogy az epikureusi hédoné nem az érzéki gyönyörök kicsapongó élvezését, hanem az önmérséklő ész irányítása mellett a természetes vágyak céltudatos és előrelátó kielégítését jelenti. Ebben az erkölcsi magatartásban lelhető meg az az etikai mag, amely mint józan életöröm a kereszténység felfogásában is — nemessé átváltozva — kihajtott. Ez az iskola a pogányság mohó naturalizmusával szemben — ha szűkre szabott földi indítékokból is — egy bizonyos önfegyelmezettebb, a céltudatos akarat állásfoglalásán alapuló jellembeli magatartást alakított ki.

Ettől a néhány helyes részletproblémától eltekintve azonban az epikureizmus világnézete lélektanilag is téves, mert megvalósíthatatlan alaptételből indul ki. Egyrészt helytelen etikájának iránytadó végső célja. Amint ugyanis még maga az erény sem lehet az erkölcsiség princípiuma, annál kevésbbé lehet a boldogság az erkölcsi magatartás sarkalatos elve. Emellett Epikuros a nyárs-polgári nyugalomnak és küsszerű, külső zavaroktól és belső nyugtalanságoktól mentes köznapi életfelfogásnak apostola. Ez az életmód pedig a heroikus magatartás ellentétéképpen a lelki szürkeség árnyalatait mutatja. Az egyéni lelki megbékéltség körén túl alig van igénye és így minden közösségi vállalkozásra vagy hősi önfeláldozásra értetlen csodálkozással, sőt idegenkedő kétellyel tekint. Másrészt viszont az emberi természet sokkal dinamikusabb berendezettségű, semhogy a valódi boldogságot a passzív vágytalanságban találja meg. A rövidlátó felfogás valóban hajlandó ugyan a meg-

elégedett boldogságnak lényeges jegyét a vágyak kielégültségében felismerni, de karakterológiai megfontolások csakúgy, mint történeti tapasztalatok egyaránt igazolják, hogy az alkotó tevékenységre született ember a vágyaknak ezt az elcsitulását az eszménytelenség beköszöntésének tehát fejlődési mélypontnak tekinti. Tudományt és művelődést csak az a vágy teremthet, mely a meglevővel való elégedetlenségből fakad és a tökéletesebbre irányuló erőfeszítést lobbantja fel. Ezért az epikureizmus elfáradt korszellem dekadenciája, mely lehet egyéni széplelkek álmodozása, de alaphangulata bénít és így nem alkalmas arra, hogy az erkölcsi nevelés rendszerébe, — mely lényegében *eszménykeresés* és *-valósítás* — üdítő pezsgést hozzon és megindítsa a tetterő áramlását. Ez a tény, továbbá a pozitív magatartás elmosódottsága magyarázza meg azt, hogy az epikureizmus rövidlátó, kényelmes, egyéni kedvtelést kereső, önzésre hajlamos korok életprogramján kívül mindmáig nem tudott tényleges építő részévé lenni egyetlen életformáló igénynyel fellépő nevelési rendszernek sem.

* * *

A kyrénei bölcséletben, az epikureizmusban sőt a sztoában is kifejezésre jutó vágy a magányos élet és a csendes, önelégült visszavonultság után sajátosan egészíti ki a görög népjellemről kirajzolódó képünket. Ellentéte ez az aristotelesi tannak, mely a boldogságot a tevékenységgel azonosítja, mégis számunkra jellegzetes megnyilvánulása az elmélyülésre hajlamos, önlelke mélységeibe néző görög bölcselésnek. Ezért tehát nem kezelhetjük rendhagyó kivételnek, hanem az alakuló embereszmény és világszemlélés egyik vetületét, megjelenési formáját látjuk benne. Az epikureizmus pl. azért jellegzetes fejlődési állomása a görög világnézésnek, mert az ősi keletű eudaimonizmusnak új beállítását hozta.¹⁸

A kyrénei és epikureus iskola, továbbá a kynikus és sztoikus felekezet két végletet képviselt az ember erkölcsi rendeltetésének magyarázásában. Márpedig a merő érzelmi kellemes hangulat nyugalma és a lemondó, önmagába zárkozó visszavonultság között meg kell találni a középső megoldást, mely alapvető tárgyilagosságai tekintetbe venné az emberi egyéniség *kettős* összetételét: *Érzéki testben élő szellemi lény* vagyunk, akik a test anyagi adottságait eszközül használhatjuk fel a szellem által felismert természetfeletti célok eléréséhez.

B) KÖZÖSSÉG ÉS ÉTOSZ.

A görög közösségi élet igazi prófétái azok a férfiak voltak, akik a bölcséleti eszmékből táplálkozó paideia-öntudattal iparkodtak megvalósulásra érlelni a társadalom életében az *igazságosság*, *méltányosság* és *rend* követelményeit. A közösségi életrend ugyanis nemcsak a külső törvényes szervezésen fordul, hanem a közösséget alkotó nép közösségérzetének fejlettségétől is függ. Így az állampolitikai rendelkezések mellett nagy szerepet játszik a társadalom életében az egyetértés, együttérzés, együttműködés, továbbá

a becsület, megbízhatóság és önzetlen áldozatosság.¹ A görög polis nagy törvényadóinak tekinthetők tehát ebben a nemzetnevelői értelemben a közösségi lelkiismeretnek ébresztői: írók és bölcselők egyaránt, akik hivatottságot éreztek arra, hogy az emberben már bontakozó egyéni öntudatot a közösségi étosz tartalmával kiteljesítsék. Kétségtelen ugyanis, hogy a világnézésnek és embereszmenynek lényeges kiegészítője a politikai életmódnak, a társadalmi öntudatnak és a közösségi meggyőződésnek egységbeforrasztó ereje.

Az ókor világnézetének tartalmi hullámzását és az embereszmenének egyre mélyülő értékelését segít megállapítani az antik államgondolat elemzése is. Mi két szempontból tervezzük az ókori politikai élet képét vázolni. 1. Mi volt az ember szerepe az államközösség életében? Ezzel párhuzamosan vizsgáljuk 2. hogyan válik alkalmassá az egyén a közösségi feladatok hordozására? Az előbbi szempontunk a morális világnézéssel, az utóbbi pedig a pedagógiai lélektannal kapcsolatos.

a) PLATON ÁLLAMTANA.

A görög államközösségnek éppúgy mint az egyéniségnek etikai értékfeladatai az intellektualizmus talajából sarjadnak. Meg kell azonban állapítanunk, hogy ez az irányzat erősen magánviseli a szofisztika jegyeit. Platon korában már teljes kifejelettségükben mutatkoztak a felvilágosult racionálizmusnak gyümölcsei: Az egyéni életben a hagyomány ereinek megapadása, a politikában pedig a demokráciának önző elvtelensége és féktelen szeszélye. Ezért Platon államtanának világnézeti irányát a görögség egyidejű közéleti helyzete és társadalmi szükséglete szabta meg. Platonnak a közösség érdekeiért izzó lelke az igazságosság eszményét a társadalom életében a köz javára akarja megvalósítani.² A közösségi érzés és állameszme fontosságát hirdeti már az Apológiában.³ Kalliklesszei való beszélgetésében pedig bebizonyítja Sokrates, hogy az emberi életnek, főleg a közösségi alakulatoknak nem lehet alapelve sem az egyéni szabadoság, sem az állami öncélúság, hanem a jogosságon alapuló emberi értékek (igazságosság, mérséklet, elvhű meggyőződés stb.)⁴

Az állam azért válik Platon vezérideájává és a görög élet legfőbb formaadó tényezőjévé, mert a külső rendnek és az élet belső egyensúlyának biztosítója. Benne találják meg a részek szerepüket és hatóerejüknek cél-irányította kibontakozását. Az újabb Platon-szemlélet Platonnak ezt az államszervező célját és a közösség erőt a nevelés által összefogó törekvését különösen hangsúlyozza.⁵

A görög közösségi életnek részletes szervezési tervét, beosztását, étosztát és ezen keresztül legfőbb nevelési célját vázolja Platon az Állam-ban és a Törvények-ben. Platon meggyőződése, hogy a természet úgy rendezte az emberi képességeket, hogy önmagának senki sem elegendő. Rendezett élet tehát csak a kölcsönös összetevékenységben és a feladatok megosztásában bontakozhat ki. Erről a tényről nem felejtkezhet meg egy államszervező sem. Úgy ossza be tehát az egyes társadalmi rétegek tevékenységét, hogy

azok a különféle teendők elvégzése által az élet harmonikus egészét szolgálják. A szolgáltatásoknak ez a felosztása alkotja majd az államgépezetben működő erőtenyezőknek azt a nagy szintézisét, amelyet a kozmosz tökéletes kiegyensúlyozottsága is mutat.

α) Az ember szerepe az államközösség életében.

Platon Állam-ának célja a legfőbb Jó ideájának megvalósítása. Vezetőiben tehát legszükségesebb alaperény a *sophia*. Tevékenységük ennél fogva a lelki képességek értelmi (logistikon) rétegének felel meg.⁶ A második osztályt az örök alkotják, akiknek állam-biztosító feladatuk folytán a *bátorság* (*thymoeides*) a fő jellemvonásuk.⁷ A közösségi élet jóléti és anyagi szükségleteit teremti elő a munkások. Ezeket az érzéki lét szolgálásába merülve csupán a józan mértéktartás kötelezi.⁸ Az egyes osztályoknak megfelelő szolgáltatások teljesítése jelenti a nekik tulajdonított erények ápolását s ezáltal — Platon elgondolása szerint — öntökéletesedésüket munkálják. Az ész vezetése alatt működő négy főerény együttes hatása eredményezi a legszebb harmóniát, mely az emberi szellem által elérhető legnagyobb bölcsesség.⁹ Ebből sarjad az a tétele, hogy az állam vezetésére elsősorban filozófiailag képzett egyének alkalmasak. Ezeknek a filozófus államkormányzóknak iratlan alkotmánya pedig az ideák ismerése és megközelítése. A filozófus az eszmék és eszmények papja; a tudás és gyakorlat, gondolkodó és cselekvő hajlam egyesül a platoni államvezető bölcs személyében.¹⁰ Képzettsége, érzéke és látásmódja fejlett és mélyreható. Ő a közösség életében a józan, lehiggadt bölcseségnek megtestesülése. A filozófusok az állam igazi őrői.¹¹ Nekik kell bírniok az államot megóvó bölcseséget.¹² Az ő feladatuk a Jónak felismert ideáját megvalósítani.¹³ A filozófusok az igazi királyok.¹⁴ Tevékenyen nyúlunk bele a közélet kavargó zűrzavarába, hogy eszményüknél megfelelő kialakuláshoz segítsék. Ennek módozatait jelöli meg Platon a *paideiában*. Ma ezt a *platoni filozófust* sokrétű tartalmával, mely a fogalomban Platon érzése szerint benne rezgett és a későbbi államelmélkedők is benne éreztek, így fordítanók: *elvi és gyakorlati érzékű államférfi*, nemzetének *patriarkája*, aki tudja a Multat „sub specie historiae“ nézni, a Jelent pedig „sub specie momenti et aeterni“ kettősségében látni s ennek összefonódó szálaiból a jövőt biztosan kifejteni, értelmezni, sőt elsősorban szöni. A filozófusnak az állam élén belső kényszerből fakadó küldetése van. Őt ugyanis a szépség szeretete inspirálja. Az idea mint örök forma s így minden harmóniának kútfeje, földi megvalósulást sürget, elsősorban a filozófus lelkében s belőle árad az átalakító erő a közösség életformáira is.¹⁵

Az *Államférfi*-ben megkísérli Platon megrajzolni ennek az államkormányzónak reális képét, a Törvények-ben pedig a közösségi életszemlélet tényleges normáit állítja elének. Ebben a gyakorlati igényű életbölcseleti alapvetésben részletesen kiterjeszkedik az egyénnek mint állampolgárnak szerepére az erkölcsi alapokon épült társas közösségben. Az állampolgári kötelezettségek elemzésekor is a jellemlelektani adottságokat (értelem, belátás, vágy, akarás)

hangsúlyozza. Felfogásának két sarkalatos pontja az *igazságosság* és a belőle fakadó *közéleti tisztesség*. Ez a két követelmény szabja meg minden polgár érzületmódját és tevékenységének irányát.

Platon politikai művei tehát az embert az állam keretei és kötelességei között vizsgálják.¹⁶ Államszemléletének leglényegesebb tétele, hogy az egyént elsősorban a közösségi törvények szolgálatába szegődteti. Az ő embertípusa u. i. *egyénefeletti célokat* hordoz: ez a nemzetnek mint egésznek munkaközösségébe való beleolvadás. Hiszen a polis alattvalóinak célja nála azonos a *Jó* ideájának szolgálásával.¹⁷ Ez igazolja az egyén képességeinek nagy arányú lefoglalását a polis érdekében. Ez az individuálizmus ellen folytatott mérséklő törekvése azonban egészen sajátos, de merevségében is következetes rendszabályokra készítette Platont. Az államból annyira száműzni akart minden egyéni érdeket, anyagiasságot vagy akár vérségi kapcsolatokon nyugvó közelebbi érdekeltiséget,¹⁸ hogy nemcsak a magánvagyon tiltotta el, mely az egyéni gazdagodás vágya révén az ember figyelmét esetleg elterelhetné a közösség javának feltétlen szolgálásától, hanem a szülői-hitvesi-gyermekei viszony tudatosulást is, nehogy valaki e miatt megkülönböztetett módon bánjon bárkivel is. A gyermek ne ismerje az apját, az apa a fiát, hogy így tudjon a gyermek minden férfiben apát látni, s a közjóért működő férfi pedig minden gyermekben egyaránt a saját fiát.

β) Hogyan válik alkalmassá az egyén a közösségi feladatok hordozására?

Az egyén szerepének ilyen értelmezésével Platon túlmutat korának individuálizáló felfogásán és ugyanakkor teljes tartalmában bontakoztatja ki nevelői célzathoz fogant gondolatvilágát. A nevelésben mélyül el egyrészt a politikai élet végső céljának értelmezése és alakul ki a nemzeti közösség érdekeinek tudatos megbecsülése. Másrészt pedig így szélesül Platonnál az egysíkú polis a morális életmód eszmeközösségévé. Mivel pedig a görög bölcseletben a rend és lényeg, a szépség és jó még szoros kapcsolatban jelentkezik, teljes joggal tekinthetjük Platon állambölcseleti alapvetését a görög nemzeti karakterben megnyilvánuló *paideia*-vágynak. A platon akarat ugyanis elsősorban az emberformálás igényét jelenti. Ezért áll a platon politikai felfogás középpontjában a *paideia* gondolata. Az állam legfőbb öfenntartási feladata a közösség nevelése és így az államszolgálatra való előkészítése.¹⁹

Feltűnő azonban, hogy amilyen megkülönböztetett nevelési eljárással képezi ki Platon állama a vezetőket és öröket, (részletesebb kifejtését l. a 94—96. old-on) épp annyira elhanyagolja a nagy tömegnek, a harmadik rendnek gondosabb nevelését. A harmadik rendet szinte az eszköz és a létfeltételek gépies megteremtőiként tekinti s ezért valami alsóbbrendű lényekként kezeli. Platon tervét egyrészt a kornak felfogásából, másrészt pedig az ő sajátos ember- és államértelmezéséből lehet megérteni. Az a történeti helyzet ugyanis még ismerte és helyeselte a rabszolgaság intézményét, tehát Platon harmadik rendje sem jelentett valami szokatlan emberosztályt. Tekintetbe kell vennünk továbbá Platon vezérgondolatát. Ő az „*idea*“

megszállottja, ennek megvalósítása minden álma. Az Állam-ban megálmodja az ideának hivatott papi rendjét a filozófusok alakjában. S ezeknek missziója olyan szent és fenséges, hogy Platon az aggálytalan magátólértetődés természetességével szervezi meg számukra ezt a termelő, kiszolgáló rendet, hogy az minden anyagi igényükről gondoskodják s őket isteni hivatásuk teljesítésében minden anyagi, gátló köznapi gondtól mentesítse.

A platoni államszervezetben a nevelés legfontosabb célja az igazságosság eszméjének lehető tökéletes megvalósítása. Platon igazságosság-eszménye az a társadalompolitikai erőtenyező, amely az államrendet van hivatva egyensúlyban tartani. A méltányos igazságosság az első az összes javak között.²⁰ Ennek helyes elsajátítása és gyakorlása által válik az egyén alkalmassá a közösségi életfeladatok teljesítésére.

Platonnál a dikaiosyné nem körülhatárolt jogi fogalom, hanem a közösségi életnek magasabbrendű erkölcsi szabályozója. Más szóval a feltétlen igazságosságon alapuló becsületesség.²¹ Ez egyébként nemcsak a platoni államnak alapja, hanem foglalatja és legfőbb elve Platon egész emberszemlélésének.²² Platon ezzel hívja fel a figyelmet annak a művészetére, hogyan kell az életmódok között mindig a helyes közepet választani és elkerülni a szerfölöttit.²³ Így lesz az ember a legboldogabb. Itt kapcsolódik össze az Állam-ban megnyilvánuló életszemlélés továbbá a legfőbb Jónak ideája a *nevelés* gondolatával. Amint ugyanis az egyéni életnek, úgy a közösségi életnek is kell *mértékjelölő normájának* lenni. Ez pedig a helyesnek ismeretén nyugvó és az igazságosságtól határolt erkölcsi magatartás. Ezért ítéli el Platon a Gorgias-ban a Kallikles által képviselt merev hatalmi gondolatot, mely másokra való tekintet nélkül tör utat önös érvényesüléséhez. Ezt a megállapítást Platon fenti gondolatfűzéséből így vezethetjük le: az emberi élet célja a boldogság. Ámde boldognak csakis a Jó-nak birtokosa mondható. Jó pedig az, ami az egyéni és társadalmi életet széppé és harmonikussá teszi. Ilyen pedig csakis a józan mértéktartáson és igazságosságon alapuló erényes magatartás lehet. Platon ennek a felismerési folyamatnak még az elején áll. Jórészt ő az elindítója. Az ő nagy érdeme, hogy az értékelés normáját beállítja a feltétlen érvényű elvek irányába és ezzel a legmélyebb emberi vágynak: az igazi nemességen alapuló harmónia-gondolatnak adott kifejezést. Az igazságosság ugyanis az államélet harmonizáló, egyensúlyozó tényezője. Így az igazságos élet jelenti a boldog közösségi életet.²⁴ A személyiségnek karakterológiai összetevői mellett tehát a platoni emberképben már jelentkezik a hivatás-étosz első követelménye, mely által az egyén egy morális eszmeközösség kiegészítő tagjává válik.²⁵

Ebből következik viszont az, hogy a legnagyobb Rossz az igazságtalanság. A platoni bölcs állampolgárnak ettől kell legjobban tartózkodnia.²⁶ Felfogása szerint a jogossággal és jogtalansággal, továbbá a gyönyörrel és fájdalommal szemben való magatartástól függ mind az államnak, mind az egyénnek helyes életmódja. Ennek az erkölcsi rendnek és polgári feddhetetlenségnek biztosítására Platon több komoly erőfeszítést tesz, melyeknek indítéka nála mindig az a

meggyőződés, hogy a törvényhozó az eszményi államot csakis az összes erények harmonikus ápolása és érvényesítése által teremtheti meg.²⁷

Platon az utolsó nagy törvényadó Lykurgos és Solon után. A közösség életét akarja az ideák világának közelébe, a filozófiai tisztánlátás magaslataira emelni. Tételes nevelői rendelkezésein kívül, melyekkel részletesen a következő fejezetben fogunk megismerkedni, mélységes paideia-hatása volt annak a belátásának, hogy az egyéni és közösségi életet mint alaptörvény a Jó ideája kormányozza. Az állam az a nagy képző iskola, melynek keretein belül az egyéni lét nemcsak helyes fejlődését, hanem teljes kialakulását, sőt hivatásának biztos irányát is megtalálja.²⁸ Platon állampolitikai felfogásának uralkodó vonása ennek a közösségi érzésnek kibontakozása.²⁹

Az Állam művészi alkotása a Jó eszméjét akarja belevetíteni mint *cselekvési indítékot* a népközösség minden életnyilvánulásába. Ennek a pogány világban szinte páratlanul fenséges gondolatsornak részletes metafizikai elemzése (pl. a testbezárt ember-rabok homályos eszményismerése, az ideákat tisztán szemlélő filozófus-lélek stb.) nem lehet most a mi feladatunk, mi csupán az Állam közösségformáló igényét: a paideia-szemléletet kialakító értékfogalmat kívántuk megvilágítani. Közösség és neveltség annyira ikerfogalmak Platon szerint, hogy a politika az ő felfogásában nem is más, mint az emberközösség *nevelési rendszere*.³⁰ Az ókori társadalombölcselelő és nevelő szoros belső kapcsolatát szemlélteti az a tény, hogy a görög irodalomban a bölcselelők nagyrészt egybeolvasztják vagy legalább is összehangolják az etikát és politikát. Így Platon állama az idea megvalósítása és a törvény követése által a jobb emberi életrendet szolgálja³¹ s ezáltal kialakítja az egyesek magatartásában éppúgy mint a közösségnek egymásra irányuló tevékenységében az igazságosságon keresztül a személyiséggé nevelt ember fogalmát.

Platon az Állam-ban vázolt legnemesebb emberi küldetés teljesítését, vagyis az eszmeszolgálatot a *Törvények*-ben hozza közelebb a megélés számára. A Törvények hatalmas gondolatrendszerében áll előttünk végleges alakjában Platon világnézete. Egy-egy eszméjével ismertetett meg a Gorgias, Phaidon, Phaidros és a Symposium is, de életfelfogását teljes kibontakozásban és reális kikristályosodásában itt találjuk meg. Ez a mű az igazi emberré-válás gyakorlati törvénykönyve, mely az emberi lélek hajlamainak, vágyainak és veszélyeinek vizsgálásából nőtt ki. Benne rámutat Platon az egyéni kötelességeken keresztül a közösségi életnek azokra a jellem-erkölcsi feltételeire, amelyek egyedül biztosíthatják a társadalom egyensúlyát. Mindezeknek a követelményeknek közös gyökere az igazságosság erénye. Ez nyilvánul meg a helyes szigornak és engedékeny belátásnak szintézisében: a türelmes erélyben a vezetők részéről. De ezt találjuk meg minden értékes tettben mint indítékot és irányelvet egyaránt.³²

Az Állam és a Törvények a világirodalomnak legemberibb al-

kötései közé tartoznak, — ha az emberiségnek, a humánumnak legfőbb megnyilvánulását a szellem öntudatosulásában és a tökéletesedés után való törekvésében jelöljük meg. Itt kapjuk meg az antik ember értékszempéleti képét az eszmény és valóság sugártörésében. Fentebb már láttuk, hogy Platon — az ideák világát magasan föléhelyezve a test és természet tartományának — az eszmék tökéletes megközelítését csak „a testi börtönből“, „a szellem sírjából“ való teljes kiemelkedés által tartja lehetségesnek. Éppen ezért „állam“-a az esendő ember gyarló természetének fogyatékos erkölcsi érzéké miatt inkább a megsóhajtott utopiák világába tartozik. Másrészt viszont Platon nagyszabású államtervezete figyelmen kívül hagyta azt a fontos tény, hogy az egyénnek — bármennyire is készséges tagja és meggyőződéses szolgája a közösség érdekeinek — öncélú rendeltetése is van.

Ezekről az egyoldalúságokról eltekintve azonban a két mű az ókori nevelési eszményének és erkölcsi céltudatának legkiemelkedőbb tanubizonyossága. Az idős mester mutat rá bennük az ember anyagi és szellemi kötelezettségeire. Meggyőződése, hogy mind a kettőre a helyes nevelésből fakadó erényesség segít el. Ezzel pedig Platon a génusz célbiztos lendületével közelítette meg az életalakítás és jellemesség legmélyebb összefüggéseit. Sok tartalmi és formai finomulás után, a keretnek elkerülhetetlen idő- és helyzetkövetelte módosulásával a mai modern nemzeti állam több tekintetben közelkerült Platonhoz. A népi erők központi összefogására, a nemzeti javak célszerű, gazdaságos kitermelésére Platon kezdetleges, darabos, talán elfogult, kiforratlan rendszert ajánl, amit azonban kiindulási alapnak — a tyrannistól a monarchiáig — sok államelmélkedő felhasznál.

A könyvek maradandó értéke tehát az, hogy Platon az igazságosságnak és a viszonylag helyes törvényeknek megkövetelése által a görög életszemléletet „sub specie aeterni“ helyezte s így a bölcselő megsejtés homályain át is az igazi eszménység ősházája felé talált tájékozódást.

b) ARISTOTELES ÁLLAMTANA.

A legfőbb életformáló tudomány Aristoteles felfogása szerint a politika. Az ember, ha államban él, a legjobb teremtmény; elszakítva a törvényektől és a jogtól a leghitványabb.¹ Az állam célja a boldog élet, amelynek előmozdítására falvak, nemzetségek társultak.² Aristoteles államtana az antikvitás erkölcsi életszemlélésének és emberformáló akaratának vázolása során szintén két szempontból vizsgálendő: miben látja a tökéletes államélet feltételeit? és hogyan válik alkalmassá az ember ezek előmozdítására.

α) Az államélet az *erények* igazi kibontakozási tere. Ezért az államnak nemcsak a polgári jogrend biztosítása a feladata, hanem eredetének megfelelően erkölcsi kötelességei is vannak.³ Ez a belátás a maga igazolását az aristotelesi államtan gyakorlati céljából meríti. Aristoteles államtana ugyanis — a platoni idea-szolgálással szemben — több életközelségi szempontot tartalmaz. A boldogságba

torkolló helyes közélet minél teljesebb kibontakozását igyekszik előmozdítani.⁴ Így elsősorban azt vallja, hogy a nép jóléte nem függ feltétlenül az államformáktól (melyek lehetnek királyság, arisztokrácia, demokrácia) hanem az államvezetők és alattvalók emberi értékességétől és az államszolgálatuknak iránytszabó erkölcsi eszmétől.⁵ Államformáinak helyességét az a tény határozza meg, hogy mennyire valósul meg bennük az *igazságosság* elve. Márpedig az igazságosságnak önzetlen érvényesítése a legnehezebb feladata az önös ösztönösségektől megkötött embernek. Éppen ezért Aristoteles eszménye az az ideális állam, melynek polgárai *tervszerű neveléssel* sajátítják el az államéletnek ezt a sarkalatos etikai és közösségi kötelességét.⁶ Így mélyül az ő etikai vizsgálódása gyakorlati élettanná, mely egyenes logikával vezet el a „helyes tevékenység” fogalmához.

Láthatjuk tehát, hogy Aristoteles állambölcsselete egyesíti magában a gyakorlati és a metafizikai alapvetést. Az államcél a bölcselőnek maradandó jellegű értékmércéjén szabja meg. Ez pedig nem lehet más, mint az ember eszes természetének megfelelő tevékeny életmód.⁷ Ennek feltétele az értelmi *belátás* által kijelölt *erényesség*.

β) Ez erkölcsi cél felé pedig a legfontosabb út, sőt formáló eszköz a *nevelés*. „Az alkotmány szellemében való nevelés azt az eljárásmodot jelenti, mellyel ... a kormányzatot fenn lehet tartani.”⁸ Ezért teszi Aristoteles a törvényhozók kötelességévé a jellemes férfiak neveléséről való gondoskodást. Sőt a nevelésnek két szempont szerint való mélyrenéző feladatát vázolja a két megkülönböztetésében: mi a legtökéletesebb élet célja, s mely eszközökkel érhető ez el?⁹ Figyelemre méltó, hogy Aristoteles a mai pedagógiai törekvéseknek megfelelően a nevelést a lélektanra és értékelméletre kívánja alapozni. Vagyis vizsgálja a nevelendő *egyén lelki adottságait*, továbbá a számára *átadandó értékrendszert*.¹⁰ A nevelés fontosságát az a körülmény igazolja, hogy elhanyagolását az állam színi meg.

Az egyén és a polis áthidaló tényezője a *család*, melyet Aristoteles kiszabadít a Platon által megszabott államcél szolgálatának merev megkötéséből. Az ő családeszménye a férfi, nő és gyermekek szabad, segítő és szerető kötelezettségének hármasságára épül.¹¹ Az egyén etikai kötelességeit terjeszti ki a közösség életére is, hiszen ez is az egyénekből tevődik össze.

Jellegzetes helyet foglal el Aristoteles közösségi embereszményének rajzában a *barátság* fogalma is. A barátság tekintetében az emberkezelés alapkövetelményéből indul ki és óvatos középutat jelöl meg a félszeg zárkózottság és a meggondolatlan közlékenység között. A barátság a társadalmi élet összetartó erői között a legfontosabbak egyike. Szinte kiegészítője az igazságosságnak. Erkölcsi magaslaton való megnyilvánulása az egyetértés (*homonoia*).¹² A barátság kapcsolja az egyént a közösségbe.

A *rabszolgaság* kérdésében Aristoteles az antikvitás arisztokratikus ember- és államelve alapján foglal állást. Nem veszi őket teljes jogú ember számba.¹³ Polgárjogot nem élveznek. Így tehát az

erkölcsi öntökéletesedés feladata is más rájuk vonatkozólag, mint a szabadokra nézve. Viszont emberségesen kell velük bánni, s jutalmazásul ajánlja Aristoteles a felszabadításukat is.

Aristoteles politikai elmélkedéseinek az a legközvetlenebb tanulsága, hogy igyekszik megjelölni a kölcsönös határvonalat az ember magán és közösségi tevékenysége számára. Így tehát ennek az államtannak legfőbb létrehozó oka az Én-nek az államegységbe való beilleszkedése.

Aristoteles volt az első, aki tervszerű részletességgel igyekezett az ember viszonyát a kozmosz adottságaival és kialakítandó értékeszméivel szemben a maga praktikus tevékenységében feltárni. Így az ókor szellemi életének rianásait — ha Platonnál nem is mélyebben — de szélesebb területen érezte meg.¹⁴ Fogalmi dogmatizmusmal kiépített államtana a következetesen alkalmazott pedagógiai realizmus talaján áll. Ebből sarjad állambölcsőlete is, mely tehát már ismeri az ember *egyéni* feladatait, de nem téveszti szem elől *közösségi* hivatását sem. A gondolati tartalomnak ez a fensőbbeséges harmóniája jelöli ki a pogány bölcs által felismerhető legmagasztosabb célt a közösség embere elé: a boldogság elérése az egyéni tökéletesedés és a kiegyensúlyozott, törvénytisztelő közösségi életmód révén.

c) A PAIDEIA.

A bölcselői és költői irodalomban megnyilvánuló *értelmi elem és akarat* fegyelmező erő *kisugárzása* az ifjú lélek igazi alakító tényezője. Ez az az eszmetartalom, mellyel az ifjúság a nemes emberség emelkedett öntudatára nevelhető: „artes, quibus aetas puerilis ad humanitatem informari solet”; „artes, quae ad humanitatem pertinent”.¹ Az irodalom feladatának ezt az értelmezését vallja Platon is, mikor a paideia-eszményében összefogta a személyiség legmélyebb rétegeiből táplálkozó jellemfogalmat és ezt az immánens célt hozzáigazította a legfőbb Jó transzcendens ideájához. A későbbi humánus-eszmény a maga teljes tartalmi követelményében ennek a paideia-fogalomnak kicsúcsosodásából: a *kalokagathia*-ból született meg.

A *paideia-vágy* alapja a görög *harmóniaérzék*, mely megnyilvánul nemcsak művészetükben, hanem tudományos rendszereikben is. Ezzel párosul az *emberformálás* ősi vágya. Ezért szépirodalmi és vallási életük továbbá a Platon-tervezésű polis-rendszerük ennek a paideia-akaratnak szolgálatában áll.² Láttuk már, hogy az antikvitás életszemléleti vizsgálata lényegében arra a gondolatrendszerre terjeszkedett ki, *mit tartott az ókor felfogása értékesnek a tökéletesebb embertípus kibontakoztatása érdekében, és hogyan jelölték meg* szakszerű munkákban vagy szépirodalmi alkotásokban *az irányt az embereszménynek azon magaslatai felé, amelyek olykor isteni látomás fényében költői képzeletük előtt felcsillantak*. Ez a magyarázata annak, miért forrott szoros egységbe az ókor irodalma a paideia gondolatával.

A *paideia* és *pedagógia* kifejezéseket szinte párhuzamosan használjuk. Tartalmuk valóban általában egyezőnek mondható. A mai értelemben közhasználatú *pedagógia* szó jelenti azt a gyakorlatias ténykedést, mely a *gyermek* irányításával, *vezetésével* együtt jár. Így tehát ma is inkább jelenti a nevelői eljárást, a módszert, de egyben jelenti természetesen az előírások, utasítások, tantervek elvi és praktikus tételezéseit is. Sőt nem vitatható el a *pedagógia* szótól éppen napjaink tudományértelmezése folytán a pszichológiai és axiológiai tényezők tekintetbevétele és alkalmazása sem.

Az ókorban használatos *paideia* kifejezés etimológiailag is elvontabb jelentéstartalomra enged következtetni. Mivel ugyanis az ő nevelésük még nem volt szakszerű utasításoktól körülhatárolt hivatalos tevékenység, ennek megfelelően tehát a *paideia* sem elsősorban a nevelés módszerét, gyakorlatias kivitelét jelentette, hanem a nevelői gondolat tudatosulását az élet, nevezetesen az emberformálás minden területén. Példa erre éppen a platoni *paideia*; „itt a nevelés nem pedagógiai, hanem politikai és etikai kérdés.”³ A bontakozó emberi tudat a maga alakítását, kiképzését érzi legméltóbb feladatának és erre a célra felhasználja a tudomány és az élet minden tanulságát és tapasztalását. Így a *paideia* magában foglalja a nevelés tényén felül annak célját, eredményét: vagyis a művelődési eszményt is.⁴ A görög ember számára ezért a *paideia* gondolatát szolgálják a természettudományok megállapításai, a szellem mivoltára vonatkozó eleai sejtések és eszmélődések⁵ éppenúgy, mint a szépirodalomnak vagy a művészetnek alkotásai. Ebből következik tehát az, hogy az ő *paideia*-fogalmuk kiterjedt az öntudatosságra vágyó élet minden megnyilvánulására.⁶ Következésképpen tehát a *paideia* — hatásköre nagyobb sugarú lévén — tartalmazza az emberformálás tényén kívül egyrészt annak okadatóló lélektani előzményeit, másrészt megvalósítandó érték-céljait.⁷ Márpedig mivel az emberi szellem magában hordja a rend, harmónia, arány, mértelesség és erény csíráit, ezért ezeknek az értékeknek mint feladatoknak megvalósítása fogja számára egyedül a boldogságot jelenteni. Láthatjuk tehát, hogy a *paideiában* összeforr a *lélektan* és *etika* egy teremtmény értékélményé. Benne ezek a tudományágak nem kiegészítő részek, hanem *alkatrészek*. Kétségtelen ugyan, hogy a modern pedagógia is merit a lélektanból és értéktanból, a *paideia* azonban még többet mutat: közösségben él velük. Így tehát a harmonikus életszemlélésnek és ezen keresztül a kiegyensúlyozott személyiségnek kialakítója és tovább sugározható tényező volt a *paideia*.

Az ókori értelemben vett *paideia*-gondolatnak (főleg a bölcséleti iskolaközösségeknél) kettős indítékára akarunk rámutatni. Az egyik *általános* érvényű *művelődési* jelenség, a másik pedig a korszak szellemi *atmoszférájában* fogamzott.

A *paideia* művelődéstörténeti jelentőségét a nyomában fakadó ígéretes „felvilágosodás” mutatja meg. Az V—IV. sz. gondolatvilágának elemzése során láttuk u. i., hogy a szellem ébredésének egyik legszebb reményű korában vagyunk, mikor az ember szent

kiváncsisággal fordul egyrészt a körülötte tapasztalt létnek, másrészt az önbensejében megérzett értékvilágnak transzcendens törvényszerűségei felé. Az ember mint a szellemvilág és értékrend egyedüli látható képviselője ekkor fedezi fel legsajátosabb küldetését: a tudás és alkotás hivatását. Az ismeretvágy, mely a görög ember intellektuális alaptermészetében egyébként is állandóan ott ég, erős tápot kap azoknak az íróművészeknek és iskolaalapítókknak működése következtében, akik missziójuknak érezték, hogy a nép-közösség nevében feleletet adjanak az emberlét alapvető kérdéseire: Mi a világ? Mi vagyok benne én? Mi a közösség és mi a megvalósítandó célja? A görög bölcselei gondolkozásnak pedig abban van mélységes paideia-jelentősége, hogy többször és többoldalú kísérletet tett arra, hogy ezeket a létkérdéseket megválaszolja.

A paideia-gondolatnak másik gyökere a korszak bizonytalan lelki hangulatából nyerte táplálékát. Áll ez elsősorban a morális felfogás dogmatikus rendszerezőire, akik tanításukkal támasztékot akartak nyújtani a hozzájuk csatlakozó tanítványoknak. Láttuk ugyanis, hogy az individuálizmus beköszöntésekor az ősi világnézet biztossága megrendült. A szofisztika az embert önmagára bízta, de ezzel nem felszabadítását eredményezte, hanem létérzésének metafizikai talapzatát ingatta meg. Az ősi egyensúlyát-vesztett ember most rájött arra, hogy életének biztos irányt kell szabnia, nehogy céltalan hanyattatás közben zátonyra kerüljön. A klasszikus kor nevelői alapvetése — mint alább látni fogjuk — még csak irányítás volt. A Kr. e. III. században azonban ez a magárahagyatottsági érzés már olyan elemi erővel jelentkezett, hogy a tanítványok lelkesen csatlakoztak ahhoz az életbölcselethez, akiben megváltást hirdető prófétát sejtettek. Ez magyarázza meg, hogy miért tisztelte emberfeletti lénynek Epikurost tanítványainak és követőinek táborába, továbbá miért tett a háromszor újjáéledő sztoicizmus olyan hatalmas hódítást a világnézeti kiutat kereső egyének és társadalmak sorában. Kétségtelen, hogy az ősi paideia-vágy újraébredésével állunk itt szemben, mely most is ugyanannak a két tényezőnek eredőjeként fogható fel: a szellem és lét ősadottságait felkutatni, majd ezeket a megsejtett életigazságokat emberformáló cézzal a tanítványok és követők előtt feltárni.

Ebből következik, hogy a *paideia* jelentette azt az *alakító* erejű, *finomító szellemformálást*, amely mint *nevelői hatás* nagy gondolkozók eszmevilágából az egyénbe és a közösségbe átsugárzik. Homeros, Sokrates, Platon, Aristoteles, Pindaros és Sophokles tehát abban az értelemben nemzetnevelők, amilyen értelemben a magyarság legnagyobb hatású nevelőinek tartjuk Zrínyit, Pázmányt, Kölcseyt, Vörösmartyt, Széchenyit vagy Prohászkat.

Így tehát elmondhatjuk, hogy a görögség egész irodalma sőt művészeti alkotásai a tágabb értelemben vett nemzetnevelés feladatait szolgálták. Elsősorban természetesen az *etika* jön itt szóba. Hiszen ez a tudományág Sokrates „maieutiké techné”-jétől elkezdve Platonon át a heilénizmus korának bölcseleti iskolatársulatáig, sőt a császárkori szofisztikáig nevelő (protreptikus, parainetikus) jellegű volt.⁸ Gondoljunk csak Sokrates erkölcsitanítására, Isokratesnek De-

monicushoz intézett beszédére, melybe morális nevelő célzattal egész élettapasztalatát sűríti bele, továbbá Panaitios, Plutarchos, P. Cato bölcs mondásaira, Varro műveire, Cicero buzdító vezérkönyveire az emberi kötelességekről vagy az írói művészet tudnivalóiról.

Állambölcsésük szintén az eszményi közösségi élet tényleges feltételeit keresi és a paideiában akarja azt megteremteni. De talán legsajátosabban észlelhető a nevelői ráhatásoknak ez az ösztönös törekvése az irodalomtudományi szakkönyvekben. A különféle Techné-k, amelyekkel a szónoki, költői műalkotás mibenlétét és célját körvonalazták, szerkezetét, stílusát és előadásmódját megállapították, mind ennek a tökéletesedést célzó paideia-akaratnak megnyilvánulásai.⁹ Amikor tehát az ókori nevelésről beszélünk, nemcsak a hivatalosan megszervezett oktatásra kell gondolnunk, hanem a bölcséleti, költői és szakirodalmi műveknek arra a fejlesztő, léleknyitogató hatására, amely erkölcsi felfogásukból, emberszemlélésükből és egész világnézés-módjukból áradt.

* * *

A karakterológiai igényű görög nevelői eljárásnak legrégibb ismert megnyilvánulása a spártai dór *nevelés* volt. Eszménye a fegyelmezett lelkű, puritán életű és a polis hagyományos öntudatából táplálkozó harcos és közösségi ember volt. Ezenkívül utalhatunk még a pythagoreusok életrendjéről tudósító indirekt hagyományokra, amely szerint a *pythagoreus iskola-rend* egy szorosan megszabott életeszménynek következetes vállalására készítette elő jelöltjeit, kik rituális életkeretek között szerzetes-szerű életet éltek.¹⁰ Nagy jelentőséget tulajdonít a neveltségnek *Demokritos* is. Egyben felveti a tehetség és tanulás viszonyának kérdéseit is s az elsőséget a gyakorlással egybekötött tanulásnak juttatja.¹¹

Ez a paideia-akarat egyre inkább előtérbe nyomul a görög világnézés további bontakozása során s ebben az értelemben lett a paideia a szellem hódító térfoglalása.¹² Utalhatunk itt pl. arra, hogy Xenophonnak *Sokratesről* szóló *emlékezései* minden erkölcsi célzatú karakterológiának becses útmutatással szolgálhatnak. Az egyéni jellem u. i. Sokratesnél a különféle erények tükrözésében jelenik meg, melyeknek főbb megnyilvánulásai az összeszedettség, önmegtagadó fegyelmezettség és az emberi kegyelet. Egy magasabb céltől ihletett önuralom parancsa szólal itt meg mértéktartó megfontoltsággal.¹³ A sokrateszi hatás nagy szerepet játszott *Platon* nevelési tervzetében is. Emellett azonban őt a korabeli polis válsága és saját politikai alapító hajlama készítette nevelői-szervezői vizsgálódásokra. Legmélyebb élménye, sőt kiindulási alapja az volt, hogy a szellem öntudatára jutott *egyén* igazi képességeit csak a *rendezett államélet* keretei között érvényesítheti a közösség javára; viszont az életműködésében *etikailag* és társadalmilag *szabályozott közösség* tudja csak a *szellem helyes kibontakozásához* a nyugalmas légkört megteremteni. Egyén és közösség így kerülnek számára feloldhatatlan viszonyba. Ez a belátás szabja meg az ember és polis kölcsönös helyzetét. Fontos számunkra ennek hangsúlyozása azért, mert az egyén

és közösség sorsának összekapcsolásában fogant a platonai *paideia* gondolata, sőt itt vált Platon számára szükségszerű paranccsá.

Kialakulásának útja a következő: az állam vezetését, megvédését és minden fontosabb életkörülményének irányítását csakis a képzett vezetők vállalhatják eredményesen. Ők biztosíthatják az államélet minden területén az észszerűségnek és a tettekre kész akarat erőnek uralmát. Ők segíthetik elő az állampolgárok sorsában a józan mérséklet érvényesülését. S végül egyedül ők azok, akik az értelmi belátás fényénél felismerik és megvalósíthatják az államcélok, a közösségi kötelességek és feladatok helyes egyensúlyát: az igazságosság érvényesülését. A tanult nevelők azok lesznek, akik levetve köteleiket kiszabadultak a „barlang”-ból és látták az ideák napját. Lelkükbe ivódott annak fénye és visszatérve az anyagi lét barlangjába, ahol társaik a mérő érzéki benyomások rablancán senyvedve hamis vagy téves észleletek igézete alatt állnak, felvilágosíthatják őket a *való* létezésről s átvezetik őket az illúziók ingoványából és lédércfényes csillogásából az ideák tényleges fényéhez, a legfőbb Jó honába.¹⁴ Ezt a megvilágosodást, a szellemi metamorfózisnak ezt a mélyreható élményét van hivatva megvalósítani Platon meggyőződése szerint a *paideia*. Éppen ezért bölcséletének irányát ő maga is lélekformálásnak (*plattein*) érzi.¹⁵ S elmondhatjuk, hogy soha pogány bölcselő nem ragadta meg olyan mélyen az emberi tökéletesevésnek konkrét tartalmát, mint Platon az ideák felé vezető paideiában és az irántuk való vágyakozásnak, az erőszak lendítő erejében. Az első tudományos neveléstani művel Platon az *Állam*-ban ajánlotta meg az emberiséget. Ennek a nevelésnek személyiségi és etikai követelményei a bontakozó pszichológiával forrnak össze.¹⁶ Hiszen az itt felvetett igazságosság fogalma szorosan összenő a jellem becsértékének (*timé*) ismerveivel. Ez pedig nem más, mint a becsületes meggyőződésű *érzelem*nek és az igazságosra irányuló *akarat*nak egysége,¹⁷ vagyis az erényességre való készség.

Ez az *areté* azonban ebben a *paideia*-vonatkozásban kettős tartalmú. Jelent elméleti belátásból és tisztult ismeretből fakadó *tudást*, mely a helyes életcél felismerésére képesít. De jelent egyben azt a gyakorlatias magatartást, az emberi léleknek azt az *állandó* készségét, mely a beleoltott életfeladat tökéletes megvalósítására irányul. Ennek a paideiának etikai jellegét az *Állam* utolsó szavai adják meg: tartózkodni minden rossztól s járni a felfelé való haladás útját. Így nyerhetjük majd el az igazságosság végső jutalmát.¹⁸ Ez az igazságosság volt a helyes állampolgári nevelés célja. Megvalósulása pedig a közösségi élet *nemes rendjében* az eunomia-ban érezteti hatását. Így válik a politikai *paideia* a műveltség alapkeresésévé, majd a jónak ismeretén keresztül annak gyakorlásává. Nem szabad ugyanis szem elől tévesztenünk a platonai *paideia* elemzésekor, hogy ez a nevelési elgondolás a politikai élet kívánalmainak terméke s így a közösségi sors igényeit van hivatva elsősorban szolgálni.¹⁹

Az erény tanítása mellett azonban nagy szerepet játszik elszájtításában a példaadás is. Az igazságosság és becsületérzés meggyökereztetésére, vagyis az érzelem és akarat megindítására sokkal nagyobb ereje van a látott példának, mint a hallott tanításnak.

Platon elveinek diadalra vitelét a céltudatos nevelőktől várja, kiknek lelki alkatát és hivatástudatát maradandó vonásokkal rajzolja meg.²⁰ Az így felnevelt nemzedék lesz megvalósítva annak a platoni óhajnak: a mi államunkban mindenki az erényért versenyez, ... mert csak az járul hozzá az állam fejlesztéséhez, aki az erény babérjaiért küzd.²¹

Ennek a nevelésnek irányát a kalokagathia és a harmónia tartalmi egysége szabja meg.²² Alapelveit és részleges követelményeit pedig Platon életkor és tantárgyak szerint állítja össze.²³

A leendő filozófusok és örök a huszadik életévig együtt nevelkednek. Főleg grammatikával, testedzéssel és zenével foglalkoznak. Ezután a tehetségesebbek a 30. évig újabb tanulmányokra különülnek el. Ennek a tanfolyamnak tárgyai a számtan, mértan, csillagászat, zene, összhangzattan. Most újabb kiválasztással a legkiválóbbak még öt évig dialektikai tanulmányokat folytatnak. Az így felkészült férfiak csak ekkor vállalniak állami hivatali tevékenységet 15 évre. Az 50. életévüket betöltve ők lesznek az állam legfőbb vezetői.²⁴ Ők hivatottak az ideák fényét polgártársaik lelkébe sugározni; ők tehát a filozófus államvezetők, akik felismerték a legmagasabbrendű életeszményt s minden tehetségükkel ennek megvalósításán dolgoznak.

A felsorolt profán ismeretek mellett azonban helyet kap ebben a nevelési tervzetben a vallásos nevelés (mythoi) is.²⁵ Kiemelkedő tantárgy a zenei-testnevelési képzés, melynek folytatását Platon a matematikai, majd a dialektikai képzésben látja. Lényegében változatlan — csupán gyakorlatibb jelleget ölt — ez a nevelési elgondolása a Törvények-ben. Az egyes tárgyak nevelési korszakai itt a következők: 10 éves korig táncszerű testmozgás és zenei alapismeretek. 10—13. évig írás, olvasás, számolás. 13—16. évig zene és ének rendszeres oktatása. A 16. évtől kezdve pedig következnek a matematikai, csillagászati, mérési és dialektikai ismeretek, továbbá az erő, találékonyság és elszántság gyakorlása vadászat útján.²⁶ Emellett határozottan megkívánja Platon, hogy az egyes tárgyakkal kapcsolatban hívják fel a növendékek figyelmét arra is, mi a fontossága az illető ismereteknek és készségeknek a közösségi élet szempontjából.

A nevelés különös fontosságát mutatja az államvezetés egyéb kötelességei között az a körülmény, hogy a köznevelés legfőbb felügyelőjét a hatóságok a templomban titkos szavazással öt évre választják, de hivatalbalépése előtt még egy ellenőrző vizsgálaton kell átmennie.²⁷

Platon meggyőződése tehát, hogy az ember harmonikus lényé csakis a nevelődés, a formálás hatása alatt válik. Ezért, mikor a tökéletes állam számára tökéletes embereket akar képezni, a maga sajátos nevelési tervzetétől várja a lélek képességeinek azt a kifinomultságát, mely a vágyak és kötelességek, igények és feladatok között az egyetlen lehetséges egyensúlyt biztosítja. Ez a paideia tehát nem más, mint az ifjú helyes hajlamainak felébresztése és kifejlesztése, hogy a törvények által megjelölt célt megvalósíthassa.

Maradandó értéke ennek a nevelési tervzetnek az, hogy nem merül ki praktikus szakismeretek közlésében, hanem igyekszik az

egyént teljes jellemével és meggyőződésével ráhangolni az igazságos érzület- és cselekvésmódra.²⁸

* * *

Aristoteles életszemléletének vizsgálata során láttuk, hogy szerte a szoktatás és a belátó, mérlegelő képesség formálja az ember természeti adottságait állandó lelki magatartássá. Ezzel azonban Aristoteles erkölcstana is átvezet a morális érzületnek és tevékenységnek létesítő alaprétégehez: a neveléshez. A nevelés fontosságát elsősorban azzal indokolja meg Aristoteles, hogy a nagyrahivatott és eszményt kereső ifjúság természettől fogva olyan tulajdonságokat is hordoz magában, melyek akadályozhatják, vagy végleg el is vonhatják eszményeitől. Az ifjú ember heves, hirtelen, megfontolatlan, vágyak, érzelmek vezetik, nem pedig a bölcs megfontolás. Céljaiért könnyen lelkesedik, de hamar el is pártol tőlük. Ilyen sok hasznos, lendületes, de sokszor állhatatlan sőt féktelenkedő jellemvonás határozza meg az ifjú lelki arculatát.²⁹

Nevelési tervezete azt igazolja, hogy ő már nem kizárólag a transcendens erkölcsi jó eszméjére szegezi tekintetét, hanem az immanens tevékenységben látja az emberi képességek leghivatottabb működési terét. A nevelés fontosságát egyéni és állami vonatkozásban egyaránt észreveszi.³⁰ A nevelés gyakorlati kivitelének egyes fokozatait a Politiká-ban fejt ki. Szól a táplálkozásról, a testi ügyesség fejlesztéséről, az egyes készségeknek szoktatás által való elsajátításáról, továbbá a nyelvtannak, rajznak a nevelési tervezetben való szerepéről.³¹ Különös kedélyfejlesztő és jellemképző szerepet tulajdonít Aristoteles a zenének is.³²

Az egész Politikán végigvonuló nevelési eszmény az ókori emberformáló törekvéseknek sokoldalú és átfogó rendszerkísérlete. Aristoteles tovább épít a Platon által megkezdett irányban. Pedagógiája szintén az emberi lélek adottságaiból: a szellemiségtől és ösztönösségtől meghatározott képességekből indul ki.³³ Meggyőződése, hogy a külső jólétet a politikai és gazdasági tényezők biztosítják, míg a belső boldogságot az erényesség gyakorlása által minden polgár önmaga szerezheti meg. Erre pedig elsősorban a nevelés képesít a maga felvilágosító és szoktató hatásával. A szoktató nevelés oltja az ifjúságba az erényesség megismerését és gyakorlási készségét. Így fejlődik az *ethosz*-ból az *éthosz*.³⁴ Ezekben a fejezetekben tűnik ki, mennyire a tapasztalati lélektan megfontolásaira alapítja Aristoteles nevelési követelményeit.

Erre a nevelési alapvetésre rávetíti sugarát az aristotelesi etikának két alapfogalma: a *dikaiosyné* és a *megalopsychia*. Ezeknek egyik leglényegesebb gyakorlati megnyilvánulása a tisztességérzet, vagyis a *timé*. Ez az erény koszorúja és egyben a jóknak kijáró elismerés.³⁵ Aristoteles nevelési tervezetében ez a becsületérzési fogalom „polgári” jelentőséget kap a homéroszi „lovag”, vagy a hésiódoszi „parasztmoral” követelményeivel szemben.

Platon és Aristoteles nevelők a szónak abban az elmélyült értelmében, hogy elsegítenek az igazságosságnak tisztult megértéséhez és ezáltal új belátásokra ösztönöznek. Ez a *paideia* a filozófusnak belső egységre szomjas erőszától hajtva lesz az „Égész”-nek át-

látását és megértését eredményező műveltség. Így rejtí magában az embereszménynek több alapértékét: az igazságosság, harmonia-elv, eszményiség, észszerű tevékenység és a legfőbb Jó ideájában való részesedés vágyát. Ebből eredeztethető az ókori klasszikus paideia-fogalomnak az a kétségtelenül felismerhető transzcendens hatása, mely a kereszténység és a nemzeti eszme mellett azóta is minden nevelésnek alapvető tényezője.

A paideia fogalma *Isokrates*-nél már sajátosan színes és sokrétű tartalommal jelentkezik. Az ő jellemzése szerint a harmonikus műveltségű ember (a *pepaideumenos*) kitűnik elsősorban a hivatásos életfeladatainak tisztas teljesítése, a szerény és megfontolt beszéd-mód, a lelki erő, az akarati szívósság, a mértéktartó érzék, vagyis lelkivilágának kiegyensúlyozottsága által. Az ilyen emberek *Isokrates* szerint a szellemi tökéletesség megtestesítői (*phronimoi kai teleioi*), kikben megvannak a szükséges életerények.³⁶ *Isokrates* mint szónoklati iskola alapítója elsősorban a szakszerű retorikai neveléssel foglalkozik, de az egész nevelés elvi alapkövetelményeire mutat rá, mikor a tanult ember fogalmának feltételeit a természeti *képességek*, a *tapasztalás* és a *neveltség* harmóniájában jelöli meg.³⁷ Az igazi nevelt ember képének vázolásakor a gyakorlati életbölcsesség számos követelményét tárja fel — az emberi élet egész etikai körére kiterjeszkedve. Embereszményének alaphangja a lelki-szellemi erő arányos megnyilvánulása, a tudat- és érzületvilág kiegyensúlyozott nyugalma.³⁸

Xenophon az ideális nevelés feladatait és tartalmi céljait mutatja be *Kyros neveltetése* c. művében. Nevelési eszménye az igazságosság, háládatosság, mértékletesség, engedelmesség, önfegyelem és testi ügyességek útján a tökéletes férfi kialakítása, akinek külső viselkedésén a belső harmonia szépsége ismerhető fel.³⁹

Aristophanes a szofisztikának látszat-hatásra dolgozó nevelési rendszerét látva (főleg az ügyes szóbüvészkedő retorikában, mely már-már üres stílusakrobatizmussá fajult), összehasonlítja a régi és az új nevelési elveket. A görög felvilágosodásnak cinikus életnézetét *Aristophanes* a legmélyebb gyökérzetében fogja meg. Szembeállítja az Igaz és Hamis beszéd szerepében a marathoni hősoket és a peloponnézoszi háború nemzedékét a két kor nevelési eszményeit illetően: az edzett testű, kemény, jellemes, elvhű ifjúságot s az érvényesülni és élvezni vágyó eszménytelen világfit.⁴⁰

A hellénizmus korának paideia-gondolatai már ugyanabból a világérzetből és korhangulatból forrásoznak, amelyet a sztoikus etikának kialakulásakor jellemeztünk. A filozófiával együtt a nevelés is száraz életnormáknak közhelyszerű ismételtetésévé vált. *Plutarchos*-nak, aki papi hivatalt is viselt, *Moralia* c. gyűjteményében nemes, mérsékletes és vallásos ihletésű felfogás csendül meg. Erkölcsei életszemléletének alapja a Jó és Rossz szembenállása.⁴¹ Nevelési elmélkedései a testi gondozásnak és a szellemi alakításnak legkülönbözőbb gyakorlati követelményeire terjeszkednek ki. A testi edzettségről, a pihenésről éppúgy szól, mint a jó példa hatásáról és az emlékezet fejlesztéséről.⁴² A költemények tanulmányozásáról szóló művében pedig a műalkotás ízlésnemesítő és érzékfejlesztő hatását

fejtegeti.⁴³ De elsősorban ilyen célzattal írta meg a *Párhuzamos élet-rajzokat*. A mű a jellemábrázolásnak paideia-célzattól való első próbálkozása. Szakszerűségét pótolja az életszemlélés komolysága, a karakterológiai megalapozást pedig jóhiszeműsége.

d) A MŰVÉSZET ÉS PAIDEIA.

A világnézeti alakulás ihletője és erjesztője a hivatott művészet is. Ezért a görög embereszmény és életnézés vizsgálatakor nem hagyható figyelmen kívül a görög esztétikai érzék sem. Az istenáldotta tehetségek a népek nagy látnokai, akiknek szerepe kettős. Egyrészt profétikus erővel érzik meg előre a jövő fejlődés irányát; a szeizmográf szerepét töltik be, akik előre jelzik a szellemi élet rianásait, vagy a holnap újabb igényeit. De másrészt ők azok, akik az elméletileg megfogalmazott eszmét a művészi alkotásban eszményileg kifejezik s így a megvalósítására példát mutatnak.¹ Egyben pedig szélesebb körökben elterjesztik a szellem nagyrahivatottságának érzetét, sőt kibontkoztatása érdekében lánggra lobbantják az ember egyik leghatékonyabb képességét: a gyönyörködésből sarjadó bírásvágyat, vagyis a művészetben kifejezett eszmény megközelítését.

A művészi alakítás plasztikus érzéke és a bölcselői elmélyülés mint édes testvér nyilvánult meg Sophokles drámaiban, melyek az etikai világrendnek fenséges antik szimfóniái, továbbá Platon Állam-ában, mely az emberi egyéniségnek ösztönös harmóniavágyát fejezi ki a társadalmi élet vonatkozásaiban. Az esztétikai ábrázoló művészet Pheidias alkotásaiban érte el legmagasabb célját: ő a vallási áhitat megtestesült szimbólumait továbbá az istenalakokban ténylegesülő erő, szépség és természetfelettség eszményét állította a vallási érzület középpontjába. Pheidias istenszobrainak ihletett formáin a mélységes művészi tartalom és a lelki megragadottság élménye csillan fel. Művészetének lélekformáló hatásával lép Pheidias a nagy görög nemzetnevelők sorába. Innen érthető, miért jelenik meg a görögség művészetében az esztétikai elem az etikai tartalommal karöltve. Felfogásuk szerint ugyanis minden *erkölcsi mértékességnek* forrása a *Szépség* ideájának szemléletéből fakad.² Ez a kettő ugyanis lényeges alapkövetelménye a szellemi kozmosz összehatásának: az észszerű, felemelő jelenségek átélésen alapuló szimmetriának és a belőle kivirágzó harmóniának. A pythagoreusok a művészettől az örök törvényszerűség és arányosság jelképezését várták. Platon pedig csak azt a művészetet vette fel államába, amelyik az *ideának örök formáit*, tehát a Szépségnek anyag felett tündöklő eszmei vonatkozásait ábrázolja.³ Hiszen Platont is a művész intuíciója segítette el az ideáknak, az örök Szépségnek eszméjéhez. A Szépnek ismerete a platon-i ideának egyik legjelentősebb kiegészítő része.

A görögségnél tehát a művészet ihletője ugyanaz, ami mozgatója minden erkölcsi tökéletesülésnek is, vagyis az egyensúly keresése. Ezt az egyensúlyt a görög bölcs az igazságosságnak és méltanyosságnak abban az elvében ismerte fel, mely szerint mindenki lássa el a maga képességeinek megfelelő feladatkört. Ugyanide jut

el más eszközökkel a művészetnek kifejezésformát kutató ösztöne is. A szimmetria és harmónia megvalósítása lesz a vezérelve a görög életábrázoló és ideálizáló művészetnek. Ettől a felfogástól kapja a harmonikus egyéniségeket formáló paideia is a legmélyebb impulzusait.⁴

De ez a szimmetriát célzó arányérzék nemcsak a műremekek kánonszerű törvényét volt hivatva megalkotni, hanem megkívánta az emberi életalakításban és cselekvésben megnyilvánuló rendezettséget is. A görög formaérzék tehát a szépség felfedezésével és ápolásával szegődött az igazság szolgálatába.⁵ Legsajátosabb megnyilvánulása pedig az, hogy a kozmoszban felfedezett arányosságot igyekezett átvinni a mindennapi életre.⁶ Ez a formaérzékben kifejezést kereső morális harmóniavágy szólal meg Platon államtanában. Itt ugyanis az erény nem más, mint a szellem ébersége, mely minden aránytalanságot és túlzást kerülni igyekszik.⁷ A harmóniaérzék fontosságát ismeri fel Platon, amikor paideia-rendszerében olyan nagy fontosságot tulajdonít a zenei oktatásnak. A ritmus és jóhangzatosság érzéke hatol így a lélekbe s kifejleszti a mértékesség és a rendezett formák iránt való vágyat. De Platon a közösség életében is meg akarja valósítani nevelésmódjával ezt a harmónia-követelményt. Ezt fejleszti az igazságosságnak továbbá a számokban nyilvánuló szimmetria-vizsgálat.⁸

A platoni erkölcsi *Jó* fogalma tehát szoros kapcsolatban áll a világ belső természetét alkotó *arányossággal*. Már a pythagorasi elgondolásban az Igazságosságnak a 4-es szám felelt meg (összszetevői ugyanis 2×2). Ugyanígy Platonnál is a számok, a geometriai arányok szemléltetik az erényesség igazi tartalmát.⁹ Itt ismerhetjük fel, hogy a görög *arány* nemcsak művészeti vagy díszítő elem, hanem ez egyben a világszemlélés és egyéni jellemeszmény egyik legfőbb létesítő tényezője is.¹⁰ Arány és mérték, ritmus és harmónia a világ egységének is szimbóluma, hiszen a kozmosz a maga ősképet, az isteni rendben, erkölcsi megvalósulását pedig a benne ható emberi cselekvésmódban éri el. Így a művészet a maga harmóniát és ritmust lehelő formáival a lélek tevékenységeinek szabályos és rendezett folyását példázza.

Szinte egyedülálló leleményességgel mutat rá Platon azokra a lélektani és erkölcsi eredményekre, amelyek a helyes zenei és testedzési gyakorlásból származnak. Ez a képzés a kedélyéletnek minden hullámozását, az érzületmódnak minden árnyalatát iparkodik előkészíteni vagy nyomon követni, hogy így a dallamok és mozdulatok ritmusa átsugározzon a gyakorlati magatartásra — megteremtve ott a jellem harmóniáját.¹¹

A művészet és életmód egysége, valamint a teljes kibontakozásra született szellem hivatása az aristotelesi célfogalomban (*telos*) csúcsosodik ki. Ez a célfogalom a sajátos görög harmónia-vágynak és cselekvésmódnak végső beteljesülése. Aristotelesnél is a görög *formaélmény* válik a paideia-gondolat belső *előkészítőjévé*; ő mutat rá ú. i. arra, hogy minden tényleges létezés csak akkor kezdődik, amikor az anyag magára ölti egy bizonyos célnak, tartalomnak formáit. A fennállás első mozzanata az egységes formának megvalósulása a

holt összetevő részeken, tehát „az anyag formáltsága.”¹² Ez az *eidos*, vagyis a valóság szemléletes megtestesülése. Az *eidos*ban tehát a görögség benneérezte a célgondolatot is, vagyis a tárgyaknak és jelenségnek rendezett végső formáját. Mi elsősorban értjük rajta a tartalmi összetevőknek lényegadó egységét és ezeknek a külső formán való kiverődését. Így látjuk igazolását annak a fenti megállapításunknak, hogy a görög nevelés legfőbb tényezője a mértéktartásnak mint kötelező érvényű normának gondolata volt. Ez biztosította egyben az egyensúlyt a személyiség ellentétes irányú hajlamai között is.

A görög szellem életnézésében tehát nem lehet egymástól elválasztani az *etikai tudatot* és az *esztétikai érzéket*. Az *ő jellemfogalmuknak* alkotó vonásai egy felsőbbrendű *formaelvnek* megtestesülése. Ezért lesz az igazságosság is alaperénnyé, mert ez a részek arányos egyensúlyát biztosítja és így megakadályoz minden formátlanságot érületben, tethen és művészeti alkotásban egyaránt. Így azonosul a görögség tudatában az *areté* a művészi értelemben vett *eidos*-szal.

A művészetnek ilyen erkölcsi gyökérzetét szemlélteti az a tény, hogy főleg képzőművészetüknek célja a valóság és belső világunk *összhangja*. Ezt emeli ki Aristoteles, aki a művészet lényegét a *mimesis*-ben jelöli meg. Vagyis az ember — felismerve a világmindenség jelenségeiben egy magasabb arányosságot — alkotásaiban ezt törekszik mintául venni.¹³ A görög formaérzék és a harmónia iránt való hajlam tehát a világrend egyetemes szimmetriájából szívta táplálékát. E szerint a felfogás szerint a művészet igazi feladata a lét örök formáit általános jellegükben megragadni és érzékeltetni. Így lesz a görög *művészet* a görög *világnézés* gondolkörének ihletett *ábrázolója*. A bölcselés ugyanis spekulatív módon *felismeri* a fogalmakat és a belőlük összetevődő igazságokat, a művészet pedig az alkotó látomás sugártörésében *szemléltetni* igyekszik azokat.

IV. EMBER ÉS SORS.

(Vázlatok a klasszikus ember-archoz.)

A görög erkölcsi életérzés gyakorlati szemléltetése céljából befejezésül két képben meg akarjuk mutatni, hogyan állt szemben az ember a sors-sal annak lesújtó vagy áldó változásai közepette.

1. A tragikus ember.

A) AISCHYLOS. (524—456).

A görög tragédia egészen egyedülálló és gazdag forrása az antik jellemlélektani és etikai ismereteinknek. Az ókori tragédiában szinte típusként áll előttünk a görög lélek minden belső vívódásával, amint kiutat keres két törvény ütközőjéből. Nemcsak erkölcsi embereszményük megértéséhez kapunk itt szemléletes példákat, ha-

nem azokkal a helyzetekkel szemben tanúsítandó állásfoglalásokkal is megismerkedünk, amelyeknek helyes vagy helytelen megoldása az erkölcsi világrend jutalmazó vagy büntető szankcióját idézi az ember fölé. A tragédiák elemzésekor ugyanis egy súlyos morális kérdés mered elénk, amelyet Aischylos már érzett, Sophokles meg-szenvedett, de megoldásukhoz a pusztá emberi elme és bármilyen emelkedett erkölcsszemlélés sem nyújthatott biztos támaszpontot. Ez a kötelességütközés esetén való tanácstalanság, amikor a költő az isteni abszolút normákat és a tételes, pozitív törvényeket nem tudja belső súlyuk figyelembevételével megnyugtató megoldásba hangolni. A legemberibb problémák egyikét kétségtelenül itt pillantotta meg a görög gondolkozás, de az isteni világrend és az emberi természet között (sokszor még a régi, mitológikus elemekből táplálkozó erkölcsi hiedelmek miatt) nem tudta a helyes viszonyt megtalálni.

Ennek az emberi sorsnak próféta-lelkű költője Aischylos, aki „fenséges paraboláit” a mítosz lángjában izzítja a görög vallás credo-jává. A Moira-hit nyomasztó érzése enyhül nála annyiban, hogy szerinte az embert nem azért éri utol az isten sujtó keze, mert gazdag, hanem mert gazdagságában, hatalmában megfejtkezett gyarló embermivoltáról s a féktelenség, elbizakodottság (hybris, Xerxes, Eteokles) rút bűnébe esett. Ezzel Aischylos kiemeli a görögség felfogását az ősi mitikus megkötöttség merev béklyóiból és elindítja az egyéni szabadakarat eszméje felé. Az ember nem valami elkerülhetetlen és kegyetlen sors tehetetlenül vergődő rabja, hanem maga alakítja sorsát az isteni akarat és az erkölcsi törvény útmutatásai szerint.

Aischylosnál a tragikus ütközés még emberfeletti méreteket mutat. Darabjai zsoltárszerű vallásos hangulatot lehelnek, és fél-isten-alakjai a legsúlyosabb kérdéseket hordozzák.¹ Ő a vallásos hit-től szentesített erkölcsi törvényszerűségnek hirdetője. A rituális cselekmények kiegészítésével, tehát a legnemesebb oktató cézzal alkotja meg a hőskor tarka és szabados mítoszaiból fennkölt tanító költeményeit. Istenei az erkölcsi világrend képviselői, az emberi élet fölé magasuló értékeszmék őrei, akiknek szabályozó akarata itt nyúl bele először fensőbbiséges szuverénitással a teremtmények erkölcsi magatartásába. Bár ez az isteni akarat még merev, szeszélyes, kegyetlen (sőt Prometheus tragikuma sejteni engedi, hogy nem mindig teljesen méltányos), de fennhangon hirdeti azt az elutasíthatatlan parancsot, hogy az emberi lény feltétlen hódolatra köteles az istenséggel szemben; máskülönben még esetleges jóhiszemű tette is a bűnhődés magvát hordozza magában. (Prometheus a féktelen hatalomra törő Zeussal szemben veszi védelmébe a pusztulásra ítélt emberi nemet. Orestes apja gyilkosán és trónjának bitorlóján áll bosszút). A kifejtés azonban igazolja, hogy Aischylos vallásossága nem sívár, reménytelen tragikumot lát ebben az ütközésben, hanem észreveszi, hogy a felszabaduláshoz a tisztulás, bűnbocsánat, áldozat és vezeklés útja vezet.²

Aischylos tragédiaköltészete az *emberi sors* felmérése a tragikum sötét mélységei felől. Bennük az egész görögség sorsérzése

nyer kifejezést. Ezt a tragikus sorsérzetet mi két megnyilvánulásában kívánjuk elemezni: *α)* Az isteni hatalomtól való feltétlen függésnek, *β)* ennek a függési viszonynak megsértéséből eredő kötelező bűnhődésérzetnek szempontjából.

α) Az erkölcsi világrendnek képviselője Zeus, aki az emberre nézve kötelező magatartást a jog és törvény (nomos, diké, moira, themis és aisa) érvényesítése által szabja meg.³ Márpedig ha Zeus az emberi érzelmeknek és tetteknek legfőbb ura, úgy az ember egyetlen lehetséges magatartása vele szemben a teljes hódolás és tisztelet. A legsúlyosabb vétség pedig az, — ami egyben a tragédiák sajátos gondolkörét alkotja — hogy az ember erről az áthághatatlan függési viszonyról megfélemedzik és akarátát vagy akár csak gondolatát és érzületét szembehelyezi az isteni legfőbb akarattal. Ez a megtévelyedés a *hybris*.⁴ Ennek pedig sorsa a bukás.⁵ Az tehát az alaptévedése minden emberi fennhéjázásnak, hogy szem elől téveszti teremtmény-mivoltát.⁶ Így Prometheusnak is makacs gögje a tragikum.⁷ Ő tulajdonképpen a haladás hőse, a szellem megszemélyesítője, a kultúra hőroza.⁸ Ez teszi személyét vonzóvá. Viszont, legalább egyelőre, az okozza bukását, hogy Zeusszal szembehelyezkedik. Azonkívül hajthatatlan marad Zeus felszólításával szemben és nem mondja meg azt a titkot, amelyet egyedül ő ismer, s amelytől Zeus trónjának sorsa függ.

Prometheustól eltérő a tragikum lélektani alapja s etikai jellege az Orestes trilógiában. Orestes végzete a legnehezebb problémája az aischylosi tragikumnak. Ő mint súlyos bűnnek kötelező megbosszulója⁹ túllő a célon és szinte az isteni jogkörrel szemben követ el határsértést, mikor megtévelyedett anyját meggyilkolja. Orestes feloldása egyben mélyértelme szimbóluma Aischylos erkölcsi meggyőződésének. Orestes tettének csak formája volt helytelen, továbbá mint fiú számára az erkölcsi jogosultság nem volt teljes. Ezért nyer vezeklése után bocsánatot Athéné közbenjárására.

β) A görög tragédiában rejlő sorsérzetnek másik megnyilvánulása az elkerülhetetlen bűnhődés tudata. Ebbe a morális következménybe ágyazza bele Aischylos darabjainak világnézeti és nevelői alapeszményét. Így kerül a dráma az erkölcsi hatású irodalmi műfajok között az első helyre. Egészen leegyszerűsítve így foglалható össze Aischylos életszemlélete: minden szenvedő, végzettől sujtott ember valamilyen bűnért lakol. Ezt a bűnt vagy személyesen követte el, vagy tagja egy átokterhes nemzetségnek, de mint ilyen sem bűnhődik önvétke nélkül. Maga is folytatója ugyanis a nemzetség megtévelyedésének és az öröklött büntetés a saját bűnével súlyosbítja kénytelen magáravenni. Szemléletesen áll ez előttünk Agamemnon bűnhődésében. Aischylos tehát közösségnevelő célzattal mély lélektani és etikai alapot vet a „végzetszerűség“-nek és kimutatja, hogy ennek igáját is részben az illető maga faragta saját-magának.¹⁰ Márpedig a legkezdetlegesebb erkölcsi eszmélődés fokán is felmerült a belátás, hogy a bűnért bűnhődés jár.¹¹

Ennek a bűnhődésnek megszemélyesítője Diké. Hatása a természeti okság feltétlen biztosságával nyilvánul meg, ezért nem le-

het nyugta a bűnösnek, ha pillanatnyilag nem is érte utol a bűnhődés.¹²

Azonban nem a bűnhődés gondolatában merül ki Aischylos drámainak erkölcsi alapeszméje, hanem abban a biztatásban, hogy minden elesettségből van *felemelkedés*. Hiszen Aischylos legnagyobb alkotásaiban nem áll meg a merő bűnhődésnél, hanem rámutat a bűnbocsánat lehetőségére, vagy akár tényére is. (Prometheus, Orestea). A bűnhődés tehát nem véglegesen lesújtó megsemmisítés. Van isteni méltányosság, mely a vezeklés, engesztelés láttára megbocsát és felmenti a bűnöst a további bűnhődés kényszere alól. Jellemlélektanilag nagy fontossága van ennek a költői megoldásnak.¹³ Az ember ugyanis bűnbocsánat nélkül gyarlóságainak terhe alatt végre is összeroskadna.¹⁴ A feloldozásban a büntetést végrehajtó szellemeknek, az *Erinyseknek* szerepe átalakul: a boldogságot biztosító nemes öntudat nemtői lesznek. Az erinysek alakjában a görög erkölcsi érzék *egyensúly-vágya* öltött testet. A méltányosság és törvénytisztelet őrei ők, s így alakjuk az emberiségnek abból a meggyőződéséből származott, hogy az erkölcsi értékek az emberi magatartásnak feltétlen normatív irányt szabnak, mellőzésük pedig elsősorban a bűnösnek okozza romlását. Ez a meggyőződés lényegében hármas összetételű: lélektani, mitológiai, melyekre már fentebb utaltunk s végül legtösgyökeresebb alapszínezete morális jellegű: ráébredés az *önértékű személyiség* legfőbb feladatára: az Abszolútum-mal szemben való erkölcsi hódolatra, továbbá az emberi szellemnek *értékfelismerő* és *valósító igényére*. (Az erkölcsi kötelesség-érzetnek ezt a megnyilvánulását több nyelv az erkölcsi öntudatosulás szavával jelöli: syneidésis, conscientia, Gewissen, lelkiismeret).

* * *

Aischylos tehát nem morális tehetetlenséget, sőt nem is peszsimizmust hirdet. A bűnhődés komoly parancsa feloldódik abban a reményben, hogy a bánat és az elégtétel készsége megbocsátásra talál. Ilyen értelemben van a szenvedésnek is tisztító, nemesítő rendeltetése.¹⁵ Erre a meggyőződésre épül fel tragédiáinak erkölcsi embereszménye és vallásos öntudata. Az ő nevéhez fűződik a mítosz és étosz helyes arányosítása. Ő avatja Homeros gyermeteg istenfogalmát tevékeny theodiceává. Nála tehát a *művészet* és *hit* fog össze egy magasabbrendű embereszmény kialakítása érdekében.

B) SOPHOKLES. (496—406).

Sophokles tragédiai életnézésének alapvonalai nem változnak Aischyloshoz viszonyítva csupán bővülnek és sajátos átszíneződésen mennek keresztül. Bővülnek, amennyiben mélyreható lélektani beleélésből származó jellemeket fest. Az ő életszemlélete ugyanis már karakterológiai igényű emberszemlélettel párosul. Az aischylosi merő vallási transzcendencia is ennek megfelelően háttérbe szorul, hősei *emberibb* lények, s így a bennük kifejeződő sorsszerűség is mindennapi, *földi* színezetet kap. A régi vallásos elem nem tűnik el nála, hanem csupán mint *világnézeti háttér* szerepel, melyben hatásosan rajzolódnak elének a cselekvő személyek alakjai és küz-

delmeiknek indítékai. A sophoklesi nevelői célzatú embereszmény elemzésének során tehát az isten és az ember viszonyának, továbbá a bűn és bűnhődés elválaszthatatlanságának vizsgálatán felül utalni akarunk arra a művészi többletre, amely Sophokles *emberábrázolásában* jelentkezik. Főcélunk, hogy azokat a jellemlelektani tényeket nyomozzuk, amelyekben az ókori ember átélte és kifejezte magatartását az istenek által kormányzott erkölcsi világrend kötelező normáival szemben.

α) Az isten-fogalmat illetően Sophokles felfogása alig tér el Aischylostól; az ő istensége is elsősorban a feltétlen érvényű erkölcsi világrend őre. Ebből a kozmikus alapgondolatból értelmezendő Sophokles egész vallásos magatartása. Ez az istenség ugyanis védő és *rendelkező ura* az embernek, s végzéseibe az ember bele nem szólhat.¹⁶ Az embert minden tetteben köti ez az alárendeltségi viszony, melyet az isteni törvény szabályoz.¹⁷ A Sors istennője tartja kezében az embert, ő irányítja életalakulását az isteni törvények változatlan szentsége szerint.¹⁸

Mivel tehát az ember az istenség feltétlen rendelkező uralma alatt áll, az isteni mindentudás fényét ki nem kerülheti. Éppen ezért minden bűn kezdete a lázadás a legfőbb isteni belátás ellen.¹⁹ Vagyis az emberi megtévelyedés ezzel a világrendet képviselő isteni végzéssel kerül szembe. Az életérzésnek ez a fájdalmas tragikum a legmegrázóbban Oidipus összeomlásában látható. Az istenséggel szemben elkövetett méltánytalanság elkerülhetetlenül megtermi egyszer bűnhődését. Ezért az ember élete — tele lévén istenséértő gyarlóságokkal — igazán sohasem lehet boldog, hangoztatja a megrendült kar.²⁰ Az ember erkölcsi világában a végső szó az isteni akaraté.²¹ A költő alapgondolata szinte mindvégig ez: ismerje föl az ember halandó-mivoltát, ne emelje magát méltatlanul mások fölé, mert egy nap minden emberi értéket porba sujthat.²²

β) Sophokles nemcsak alakjainak jellemzésében tér el Aischylos „emberfeletti” fenségétől, hanem tragikumának alapeszméje is egy „emberibb”, értékrendszer kibontakozását készíti elő. Kiindulási pontja egy-egy elvakultságból eredő tett, melynek tudatára ébredve a megtévedt ember maga érzi a *bűnhődés* szükségszerűségét, sőt olykor önkezeléssel szabja azt ki magára.²³ Sophokles még nem emelkedik annak fölismeréséig, hogy a sors felett az *erkölcsi törvény* a szuverén hatalom, de hogy fontosságát érzi, azt bizonyítja az a művészi eljárása, hogy a tragikus bűnhődést *ennek* áthágásából bontakoztatja ki. Sophokles szerint a végzet rendelése ellen ugyan nem tud tenni az ember, de hogy hőseinek bukását a mindennapi polgári felfogáshoz mégis közelebb hozza, számukra érthetőbbé, *méltányossá* tegye, odaállítja valamely erkölcsi törvény megsértését, amelyért a közösség felfogása szerint is bűnhődni kell.²⁴ A bűnhődés lényege pedig mély karakterológiai és nevelői belátást árul el: a megsértett Diké jogrendjének helyreállítása és ennek során az alárendeltségéről megfejtkező bűnös megalázása.²⁵

Sophokles tragédiáinak ez a megrázó sorsszerűsége azonban nem merül mindig a reménytelenség és kilátástalanság sötét hullámsírájába. Rámutat ő is az élet és törvény súlyos ütközéseire, is-

meri ő is a végzet „istenfeletti“ hatalmát, de az *Oidipus Kolonosban* című darabja nemes kísérletet tesz ennek — ha nem is elhárítására — de az emberiség és belátás által való enyhítésére.²⁶ Miként Orestes bocsánatot nyer az engesztelés folytán, úgy Oidipus a földi vezeklés leróvása után lélekben megtisztulva békére talál és megnyugodva hal meg. Ezáltal emelkedik legmagasabbra a görög sorstragédiák tanulsága; itt ugyanis az etikai *igazságszolgáltatás* és a lélektani megokoltság az *emberi tisztulásvágy*nak legősibb rétegeibe nyúlnak le. Az imádkozó Oidipust — mint az ószövetségi Illést — az isten követe ragadja el magával, s ő fájdalom nélkül lépi át az „örök Homály“ küszöbét.²⁷ Kétségtelenül itt ismerhető fel Sophokles erkölcsnevelői célzata a maga legtisztultabb indítékaiban: Oidipus bűnhődése elérkezik a megnyugtató feloldáshoz akkor, amikor belátja, hogy a tisztulás egyedüli útja a békés meghódolás az istenség előtt. Figyelemre méltó jelenség a sophokleszi életszemléletben, hogy ő már megkísérli a hagyományos drámai felfogás sötét tragikumát emberileg enyhíteni: a *bűn* és a *tudatosság viszonyának* szembesítésével.²⁸ A sorsszerűség értelmezésében tehát, melynek alapján egyébként eléri az embert bűnhődése, tartózkodni akar Sophokles a mechanikus determinizmustól, ezért a bűn súlyát a szándék és a tudatosság szerint állapítja meg.

γ) Ennek következeként megállapíthatjuk, hogy Sophoklesnél már egyre öntudatosabb formában jelenik meg az önsorsát alakító individuum: a *felelősségteljes egyéniség*.²⁹

Sophoklesnek szinte minden *alakja* a paideia-gondolattól sugalmazott *jellemeszménynek* egy-egy megnyilvánulását akarja a közösség elé állítani. Az igazlelkűség, a kegyelet, a hűség, az önzetlenség és feddhetetlenség fennkölt vonásait tárja Sophokles az eldurvuló demokráciának korhangulata elé — tükörként.³⁰

Ő az *embert* ábrázolja a maga gyengeségében, szenvedélyeiben, de mindig fennkölt célokért való küzdelmében. Erre pedig a drámaírás nemcsak bő alkalmat ad, hanem meg is követeli ezt. Súlyos tettek zajlanak le előttünk, amelyekben emberek terveznek, állástfoglalnak, örlődnek, vagyis *élnék*. A költő mélyrenéző szeme színes egyéni adottságokat vesz észre, ábrázoló készsége pedig plasztikus erővel *jeleníti meg* az emberi lélek morális képességeit.

Sophokles profétikus lendületét és váteszi ihletettségét tehát akkor értjük meg legmélyebb gyökerzetében, ha meggondoljuk, hogy az ő hőseinek *problémája* azt a két életeszmenyt öleli fel, amely az egész görögség világnézeti magatartását meghatározta: *boldogság* és *hírnév*. Erre a két ősi vágyakozásra felel Sophokles örök emberi érvénnyel kortársainak: a *boldogság* csakis a lelki egyszerűségnek, tisztá nemességnek és elbizakodottságtól mentes istenhódolatnak lehet gyümölcse. Amely lélekben ugyanis gyökeret ver a gőg és a szentségtörő álnok indulat, annak sorsa a megaláztatás, majd a pusztulás. De hathatósan felemeli Sophokles szavát a *hírnév* és dicsőségvágy mértéktelen elfajulása ellen is. Az emberi dicsőség hiú árnyék és mulandó látszat-igézet.³¹

Ő fedezte fel a *női egyéniség* sajátos összetevőit is. Sőt a női jellem különleges vonásaival Sophokles ajándékozta meg az irodal-

mat. Szervesen beleállította ezeket a dráma emberi közösségébe, s így egyes női szereplői az elvhűség hősi megnyilvánulásaiiban szinte a férfialakok fölé nőnek.³² *Antigone* jellemerős alakja Sophokles legnagyobb szabású emberi alkotása. Cselekvésének alapindítéka ez a tetté-váltott mondása: Nincs hatalma az uralkodónak sem eltiltani engem a kegyelet-parancsolta kötelességemtől.³³ *Antigone* magatartásában ölt testet a jellemerőnek az a foka, mely elveit még életének is elébe tudja helyezni.³⁴ Az *Elektra* felépítése külön helyet foglal el a sophoklesi emberábrázolás fejlődésében. Nem külső cselekményekben pergő dráma, hanem a lélek mélységeiben parázsló indulatok és vágyak izzása. A bosszúállás gondolatát Elektra alakjában Sophokles a lélektani tényezők megrázó érzékeltetésével testesíti meg. A jellemábrázolás művészi magaslatain jár itt a szerző s így az emberi indokolást a megrázó tanulság fokaig emeli.³⁵

Hangsúlyoznunk kell azonban, hogy a jellemábrázolásnak ez a lélektani elmélyültsége és egyben egyéniségformáló célzata Sophoklésnál már nem elsősorban irodalmi ambíció, nem is külsődleges díszítő elem, hanem az értékeszmének feladat formájában való megjelenése. Ezek az egyéniségek hivatást teljesítenek, feladatot töltenek be, vagyis a legemberibb kötelezettségeket hordozzák, amelyeknek megvalósítása vagy elhanyagolása jelenti dicsőségüket vagy végzetüket.³⁶ Sophokles személyeinek mélységes emberi vonásokból felépített lélekrajza tehát egyik leggazdagabb adalékunk az antik egyéniség jellemképéhez és az erkölcsi kötelességtudat szemléltetéséhez.³⁷

Sophoklesnek köszönhetjük tehát nemcsak a tragikus ember lélekrajzát, hanem az örökérvényű emberi pszichének felfedezését, feltárását és aktiválását. Márpedig — mivel a görögség alapvető irodalmi és művészeti törekvése a paideia ténye volt, — ezért Sophokles olyannak rajzolja alakjait, amilyeneknek a cselekvő egyéniségeknek a valóságban lenniük kell. Ez a nevelői felelősség volt Sophoklesnek is egyik legmélyebb élménye. Szereplői, bár a mindennapi élet embertípusait meghaladják, de mégis vonzó közvetlenséggel ihletik meg a kortársak lelkét. Így táru fel előttünk Sophokles legnagyobb irodalmi és nevelői jelentősége.

Személyei a *fogékonyág* klasszikus példái. Márpedig tudjuk, hogy éppen napjaink minden neveléslélektani eljárása ebben az impulzivításban és a reagáló készségben jelöli meg a nevelhető egyéniségnek jellemző ismérveit.³⁸ Kétségtelen, hogy, ha az ókori ember személyiségét akár érületi, akár dinamikus oldaláról meg akarjuk ismerni, a legmélyebb élmény-benyomásokat Sophoklestől fogjuk kapni. Aischylosnál kizárólagosabb a vallási jelleg, Homerosnál és Demosthenesnél lüktetőbb az akaraterő lendülete, Pindaros emberideája talán fonságesebb, sőt Platon dialógusaiból a személyiségnek alig elérhető öntudata és nemes választékossága fénylik elő: ezek az írók *egy-egy* jellemvonásnak *külön-külön* való érzékeltetésében felette állhatnak Sophokles egyéniségeinek, de az embert a maga eleven *életszerűségében*, félelmetes reálizmusában, vagyis személyiségeket, akik a mi irodalmi képmásaink s az olvasó

képzeletének vetületei, ilyeneket elsősorban Sophokles tár elénk. Az ő alakjai nem fenségesek, nem emberfelettek, nem eszményiek: egyszerűen csak igazi *emberek*. Jellemeszményében az elvhűség és céltudatosság egyesülnek a vallásosság transzcendens istenfogalmával. Ez az érzés magasztosult hódolattá az istenség kifürkészhetetlen rendelkezéseivel szemben. Az ő költészete tehát a bölcsületnek és a nevelő akaratnak nagy egymásratalálása volt. Sophokles drámái éppúgy életfilozófiai párbeszédnek, mint Platon dialógusai. Vallja az emberi erő kifejtés fontosságát, hiszen központi problémája a megpróbáltatások tüzeiben álló jellemerő és kitartó akarat. A hősi öntudat hite hevíti tragikus alakjait; ez készíti őket az emberi sors meggyőzésére.

C) EURIPIDES.

Euripideés szerepét a görög világkép kialakításában már fentebb vázoltuk. Darabjai ugyanis szerves kiegészítői a görög felvilágosodás áramlatának. Viszont tragikuma már nem kizárólag az Aischylos—Sophokles értelmezésű³⁹ életszemlélet, hanem az autonóm helyzete rásejtő ember önalakította sorsa.³⁹ A tragikum beállításában eltávolodik elődeitől, amennyiben nemcsak a közhitben élő mítikus elemeket használja fel az isten és ember viszonyának jellemzésekor, hanem cselekményének rugóját egyre inkább az ember *öntudatos szellemiségének autonóm állásfoglalásából* igyekszik megmagyarázni. Így tehát célja az, hogy feloldja a mítikus szemléletből eredő függési viszonyt tragikumát és az *individuum* szabad elhatárolását juttassa szerephez. Euripides kísérli meg az embert végleg kiszabadítani a feltétlen végzet, vagy az elkerülhetetlen isteni rendelés és az egyéni kötelességérzet súlyos ütközőjéből. Az ő hőse már nemcsak az isteni akarat tehetetlen eszköze, drámája sem az istentiszteletnek aischylosi áhitatából fakadó theodiceá-ja. Az ő drámaköltészete a bontakozó individualizmusnak, továbbá az embernek mint az erkölcsi öntörvényűsége törő lénynek merész irodalmi ábrázolása. Arra azonban természetesen még nem szabad gondolnunk, hogy Euripides az embert már a sorstól teljesen független szabadakaratú egyénnek gondolja.⁴⁰ Ő csak elindítója ennek az ember-egyen értelmezésnek.

Hősei tehát már nemcsak a tragédia hagyományos bűnhődési törvénye alatt görnyednek, hanem az *emberi gyarlóság* és véges képességek szomorú öntudata emészti őket. Hiszen Herakles nem bűnhődésből, hanem véletlen folytán vetemedik szörnyű tetteire. Ez mutatja, hogy Euripides világa nem a vallásos szférában helyezkedik el; az ő emberszemlélete már immánens vonásokat ölt magára. Éppen ezért hőse nem fogadja sorsába beletörődve a reá nehezedő csapást — esetleg bűnhődésként bele is nyugodván abba — hanem lázadó érzés kel lelkében.

Euripides drámáinak költői célzata szervesen kapcsolódik a korabeli eseményekhez és sokszor politikai alapeszme rejlik alkotásainak mélyén.⁴¹ Ő tehát elsősorban már a görög politikai világkép érzelmi elemeiből gyűjti sugarait az egykorú események kirívó félzségeinek érzékeltetésére.

Bár a görög drámák világnézeti tájékoztatást igyekeztek nyújtani a végzettel küzdő embernek, természeti horizontokra határolt életszemléletük azonban még nem tudta az egyént a „diadalmas világnézet“ napsugarába állítani. Még évszázadokig kellett várni, hogy a botladozó, önbizalmában megingott emberiség számára felcsendüljön az égi biztatás: *Confidite, ego vici mundum!* Ezért nem találja meg Sophokles sem a kielégítő egyensúlyt az egyéni jellembe írt isteni törvények és a külső hatalom akarata közt. A sors elől kitérni nem lehet, viszont áthidaló kiegyenlítést ez a világnézet nem ismer, hiszen itt az emberi élet két szuverén hatalma: az isteni törvény és az állam parancsa kerül szembe. A feszültség megoldását csak az a világnézet tudja meghozni, amely feltétlen biztossággal, de egyben, humánus bölcseséggel meg tudja állapítani a sorrendet a két tényező között. Ehhez a felismeréshez azonban a *csupán* immánens gyökérszétről táplálkozó antikvitás természetszerűleg csak lassan közeledett. Ezért volna méltánytalanság sőt anakronizmus, az ő etikai értéktudatukba a kereszténység egyes tételeit (etikai determinizmus és indeterminizmus, akaratszabadság stb.) a mai formájukban átvetíteni. Ők még csak keresnek, de a kinyilatkoztatás tűzoszlopa még alig világítja be a Végtelen felé való elindulásukat. Itt tehát az emberi szellem jóindulatú próbálkozásairól, *tévedező, de felfelé néző nekiindulásáról* van szó. Az idők teljessége még nem érkezett el a Gondviselés céljaira, de, hogy az ő tapogatózó eszménykeresésük jó nyomokon indult meg, azt a rákövetkező évezredek vallási orientációja és pedagógiai eljárás módja igazolta. S ennek a természetfeletti lelkeségnek, nemes etikai alapra helyezkedő világnézetnek megsejtése és hirdetése azt mutatja, hogy a görög géniuszban az emberi östehetségek hatalmas energiái egyesültek mély elmeélel, páratlanul kifinomult erkölcsi érzékkel és ösztönös nevelői akaratokkal. Ezeknek az adottságaiknak harmonikus kiteljesülését szemlélhetjük költészetükben, művészetükben és paideia-akaratukban.

2. A diadalmas ember.

A diadalmas ember lelki képét Pindaros ódái tükrözik. (Élt 518—438). A versenyjátékok győzteseit, az ünnepélyes alkalmakat és a hozzájuk fűződő diadalnak örömteljes hangulatát tolmácsolja. A célbaérésnek és az ebből fakadó boldog felszabadulási érzetnek dicsőítése ad alkalmat Pindarosnak arra, hogy rányisson a görög lélek újabb jellemvonásaira. Hiszen győzelmi ódáinak olvasásakor azonnal meggyőződhetünk arról, hogy költőjük sokkal szélesebb távlatokra terjeszkedik ki bennük, mint a győzelem egyszerű dicsőítése. Valamennyi ódát ugyanis egy-egy erkölcsi belátáson nyugvó pedagógiai célzatú alapgondolat fogja át, melyből — mint törzsön a szétágazó lombkorona — szervesen nő ki az *istenség előtti hódolat*, a hős dicsőítése és egy-egy bölcs *életelv* hangoztatása a megénekelte bajnok származásával, tevékenységével szoros kapcsolatban.

a) *A győzelmet adó istenség dicsérete.* Pindaros vallásos költő volt, aki nemzeti és kultikus hivatást töltött be, amikor az emberi győzelmet az istenek előtti hódolattal kapcsolta össze; hiszen a ver-

senyek az istentisztelet kiegészítő rituális részei voltak, tehát vallásos jellegűek. Ezért ünnepi dalainak kiinduló pontját, vagy legalább is hangulati keretezését az istenség életének, tetteinek buzdítás, vagy példaadás céljából való ünnepélyes beleszövése alkotja.¹ Elsősorban a diadalt adó Zeust, Hérát és az örökkévalóságot megismerésszerű Kronost magasztalja, majd a testi-lelki kiválóságot megtestesítő Apollót. A diadalt megaranyozó dicsőségnek égi forrása Hélios és ennek anyja, minden ragyogás és győzelmi fénynek ősanja Theia; ő a kútfeje minden szépnek és minden bajnoki megtiszteltetésnek.²

Így kap Pindaros ódáiban előkelő helyet a vallásos nevelés szolgálatában álló isteneszme. Az istenség az ember természetfeletti irányítója és ura, de nem nélkülözi az atyai vonásokat sem.³ Pindaros vallásos hitéről szólva gondolunk elsősorban arra a metafizikai érzésekre és megnyíltságra, mely istenben urát és ebből következőleg erkölcsi normáját ismeri el. Hiszen isteni segítség nélkül az ember sem erényes sem bölcs nem lehet.⁴ Az istenség nevezi az „erős karú férfit”.⁵ Minden siker titka tehát a természetfeletti közrehatástól függ.⁶ Ezért az emberi törekvések és erőfeszítések tápláló forrása, sőt végső célja és jutalma nem lehet más, mint az istenség hatalmas akarata.⁷ Ami tehát Pindaros alkotásaiban megragad, az a vallásos érzületből fakadó látomás felsőbbrendű ereje. Ennek a vallásos élet-szemléletnek vezérelve az isteni kegyes sorsrendelés.⁸ Ebből a szemléletmódból következik a diadalversek költője számára az a meggyőződés, hogy csakis az istenfélő ember boldogsága lehet tartós,⁹ mert nemcsak a győzelmi sikert adja az istenség, hanem ő védi meg az államot és népet minden veszedelemtől;¹⁰ sőt az egész emberiség a tévedhetetlen isteni hatalom jogára alatt áll, s a gonosz nem lehet rejtve az isteni mindentudás előtt.¹¹

Ez az istenségtől való függési érzet a költőben az emberi „bízó megnyugvás” feltétlen öntudatává mélyül, de egyben a gyarló emberi képességek felismerésén alapuló *alázatos hódolattá* szelidül. Minden versenydíj az égiek kegyes gyámolításának gyümölcse, ezért a halandó ne legyen elbizakodottá, hanem hálája mellett *szerény* és főleg *mértéktartó* a dicsőség élvezésében. Ez utóbbi intelmét különösen hangsúlyozza a költő. Visszatérően figyelmeztet az emberi képességek korlátaira. Az istenek nem tűrik az emberi elbizakodottságot; a dölyfös hybris kihívja az istenek részéről a megalázást, sőt a megtorlást.¹² Őva inti tehát a győztest, hogy meg ne szédüljön a mulékony földi elismerés tömjénfüstjétől és a siker mámorától; ne-hogy magát istennek képzelje.¹³ Hiszen a földön minden azt hirdeti, hogy az ember „az árnyék álomképe.”¹⁴ „A légy fia”; és ami rajta dicsőségnek látszik, az nem saját erejének bizonyítéka, hanem csupán az égi fénynek sugártörése.¹⁵ Így a legkiválóbb győzelmi tett is halvány tükrözése az isteni nagyságnak, mely teremtményeiben — mint az alkotó művész zsenije a műreken — megcsillan.¹⁶ Eltekintve ennek a gondolatnak vallásos gyökérzetétől, lélektani szempontból is — mint józanító óvás — igen találó a felvetése a győzelmi-ünnep önfeledett perceiben. A köztapasztalás ugyanis azt igazolja, hogy a nagy siker gyakran elhallgattatja az önismeret mér-

séklő szavát és az ember „többet merészel az emberinél”; arra veti ki becsvágya hálóját, ami az isteneknek van fenntartva.¹⁷ Ettől óv szinte minden alkalommal a költő: ne kívánj Zeus lenni; emberekhez emberi dolgok illenek.¹⁸ Ne sóvárogj többre, mint amennyit az istenek az embernek megengedtek.¹⁹ Bármily nagy diadalt arat az ember, nem szabad elfelejtkeznie arról, hogy véges erejű, halandó lény,²⁰ továbbá, hogy hatalomban, fenségben az istenséget meg nem közelítheti,²¹ sőt éppen boldogságban messze mögöttük marad, mert teljes boldogságot senki emberfia nem élvezhet.²² Mindebből állapítja meg Pindaros a győztes kötelező, hódolatteljes magatartását és az isten szuverén hatalmát, mellyel halandó soha perbe nem szállhat.²³

Így az ember egyedül helyes viszonya az istenséghez az *isten-félelem*. Összetevői a *függés* érzete, mely a tiszteletben nyer kifejezést; mindezek talaja a jámborság, melynek gyakorlati megnyilvánulása az istenséggel szemben való hódoló *alárendeltség*. Ez figyelmezteti a sikeres tevékenység mámorában is a győztest, hogy istennek ne képzelje magát.

Rá kell azonban mutatnunk a költőnek arra a hiedelmére is, hogy az istenek sem teljesen mentesek a gyarló fogyatékoságtól. Így pl. szeszélyesek az emberrel szemben és sokszor a bűnöst jutalmazzák, míg jámbor tisztelőjükről megfélemlítkeznek.²⁴ A pogány költő tehát még nem tud szabadulni az antropomorf istenkép ellentmondó visszásságaitól. Erkölcsi felfogása még magánviseli a hős-kultusz elkerülhetetlen gyarlóságait és a mítosz megtévelyedéseit, de ez annak a korszaknak lelki bizonytalanságából ered, melynek a költő is gyermeke volt. Viszont éppen ebben a vonatkozásban nem mellőzhetjük azt aényt, hogy Pindarost helyes istenkereső ösztöne költészetének teocentrikus szemléletmódjában elsegítette az isteneszmének viszonylagos szeplőtelen alakban való megragadásához. A mítoszból kihagyja vagy módosítja azokat a vonásokat, amelyek az istenalakokat beárnyékolnák.²⁵ Azáltal pedig, hogy az istenség határozott normatív szerepet kap az embersors és jellemeszmény alakításában, lassan áttolódik a *hit* az *erkölcs* területére is.²⁶ Ez a belátás azonban már átvezet bennünket elmélkedésünk másik gondolat-sorára.

b) Pindaros *etikai életelvei*. A tökéletesülés parancsát Pindaros abban ismeri fel, hogy az embert szellemrokonsági szálak fűzik az istenséghez.²⁷ Ebből a tényből meríti a költő a hősi erő kifejtés, a bátorság, az ügyesség és a felfelé törés örök emberi kötelezettségét. A legeredetibb emberi hivatás ugyanis az embernek az istenséggel való rokonképességeinek, mint csíráknak kibontakoztatása. Ezért Pindaros, amikor megrajzolja a személyi kiválóságnak képét, utal egyben azokra az életelvekre, a *diadalmas egyéniség*nek azokra a pedagógiai *követelményeire* is, amelyek minden emberi életküzdélem dicsőséges megvívásához szükségesek. Pindaros paideia-jelentőségét tehát abban ismerhetjük fel, hogy a görög közösség elé állítja a diadalmas egyéniségnek ideális jellemképét.

Meglepő hivatástudattal és küldetésének áhitatos átélésével ábrázolja a görög hősiesség és kiválóság szobrát.²⁸ Szent dolog a ver-

seny, szent a cél, melyet szolgál és szent az a dicsőség, mely a győztest övezi. Ebből kifolyólag Pindaros a költészet legszebb missziójának tekinti ezeket a tiszteletet parancsoló és megbecsülést szerző liturgikus versenyjátékokat az utókor épülésére magasztos formában megörökíteni.²⁹

Jól tudja azonban a költő, hogy diadal nem teremhet felkészülés, testi gyakorlás, lelki kiválóság: vagyis *erényesség* nélkül. Hiszen az erény — tősgyökeres görög értelmezés szerint — jelenti a test és lélek együttcsengő összhangját és a különböző irányú képességek arányos fejlettségét. Márpedig a versenydíj elnyeréséhez egyaránt szükség volt az edzett testre és a küzdő képességnek, a jellemerőnek szívós kitartására.³⁰ Pindaros költői hivatástudata a vallásos elem folyományaképpen az *areta* eszméjéből táplálkozott. Költészetének főcélja az *areta* szolgálata, mely a testi és jellembeli kiválóságnak összefoglaló kifejezője volt.³¹ Ebből következőleg tehát művészi célja a közösségnevelés: *paideia*. Ez a belátás hozza közel Pindarost az antik embereszményt kutató pedagógushoz. Erkölcsi küldetés-hite ebben találkozik Aischylosnak vallásbölcseleti drámáival és Sophoklesnek tisztult jellemfogalmával. Ezért lép előtérbe győzelmi ódáiban a nevelő, erkölcsi törekvés,³² ezért szó komoly morális intelmeket, életelveket dalaiba.³³

Az ifjú a győztest övező hírnevet csakis összes tehetségeinek harmonikus kiművelésével és az emberfelettivé magasztosuló erényességgel szerezheti meg.³⁴ Ennek feltétele azonban a céltudatos, küzdőképes személyiség magaslatára emelkedő jellem, melynek útja viszont kizárólag a harc, lemondás, küzdelem és önuralom.³⁵ A versenybeli győzelmet megszerezni, vagyis a dicsőségnek ezeket a vallásos áhitattól megszentelt csúcsait elérni csakis fokozott erőfeszítéssel lehet. A Pindaros által vázolt erkölcsiség kódexét tehát a következő fogalmakból állíthatjuk össze: hogy a férfi feljuthasson a dicsőség ormaira, szüksége van veleszületett képességekre és ezeknek a képességeknek teljes latbavetésére. A küzdelemnek, a megpróbáltatásnak tüzeiben válik meg, hogy valaki száraz kóró-e vagy nemes fém.³⁶ Mindezzel azonban bölcs megfontolásnak is kell párosulnia.³⁷ Az út pedig, mely a dicsőséghez, a sikerhez elvezet, csakis az igazság útja lehet.³⁸ Mivel az istenség csak a feltétlen hűség és becsület útját szereti, ezért ezt az igazi nemes ifjú sohasem hagyja el.³⁹ Ilyen értelmű részletes intelmait adja Hieron fiához írt ódájában.⁴⁰ Hasonlóképpen szép és megható biztatás csendül ki egy etikus tartalomban gazdag élet iránt abból az ódájából, melyben a hit-szegő álnokságot elítéli s szembeállítja vele a sziklajellemű ember megingathatatlanságát.⁴¹ Ez a férfi, ha az élet egyszerű útját járja is, de a hitvány lelkület salakjától mindig mentes marad és a belső nemességnek soha el nem idegeníthető öntudatát hordozza szívében.⁴²

Visszatérő figyelmeztetése Pindarosnak a görög ifjúsághoz ez: az erényesség és hősiesség tornyait csak a derekas és *szívós kitartás* tudja megmászni.⁴³ A legkiválóbbak szállnak itt síkra a versenydíjért⁴⁴ és a siker csak a kiegyensúlyozott testi-lelki képességek harmonikus együttfeszülésének lehet eredménye.⁴⁵ Az ilyen férfi hagy

szeplőtelen nevet utódaira és azt a nagy dicsőséget, hogy a görög ifjak között egyszer ő volt egy erénynek legkiválóbb megtestesítője.⁴⁶

Ez a diadalmas egyéniség magaslataira vezető szigorú életmód azonban nem jelent örömtelen, sívár lemondást, hiszen éppen az erő és nemesség öntudatából fakad az ember számára a legtisztább örömek forrása. A kiegyensúlyozott kedélynek ezt a derűjét ismeri Pindaros is.⁴⁷ Sőt a tősgyökeres görög gondolatjárás szerves következményeképpen a nemesség, gazdagság és harci dicsőség mellett mint fontos értékeszményt ismeri el a szépségben megnyilvánuló harmóniát.⁴⁸ Ez a harmónia, a szimmetriának ez a kíváncsi nyilvánul meg abban, hogy költőnk az igazi tökéletességet a szellem és forma helyes arányosságában ismerte fel. Pindarosnál tehát szoros egységben jelenik meg a kalokagathianak két összetevője: a szép és a jó. Hiszen a győzelem egyben a legszebb dolog is, a szép testnek, az arányosan képzett izomerőnek és a harmonikussá nevelt lelkületnek diadala. Távol áll tőle minden formátlanság, fejletlenség vagy torzulás. Az erkölcsi jó és az esztétikai szép mint minden emberi törekvésnek lényege és célja talál tehát kifejezést Pindaros diadalmas embereszményében.

Az egyéniség kultusza mellett azonban nem halványul el nála a hazafiasság eszméje sem. Az ünnepi játékoknak ugyanis nagy volt a nemzeti jelentőségük is. A görög népközösség testvéri kézfogása volt ez s így a győztest is mint a népi, nemzeti kiválóság megtestesítőjét magasztalta a nemzeti büszkeség.⁴⁹ A közösségi szellemet, a nemzeti érzés és együvértartozás tudatát gyakran megénekli Pindaros.⁵⁰

Ebben a szemlélésmódban tárul fel az értelme annak a ténynek, miért dicséri Pindaros félreérthetetlen célzattal a politikai nomos feltétlen uralmát és az igazságosságnak, a méltányosság ideájának szolgálatában álló államrendet. Rajtuk nyugszanak a társadalmi élet biztosító oszlopai: a közösségi becsület, hűség, jog, törvény és igazságosság. Jellemző, hogy a görög teremtmény képzelet még a mitológia tarka meséiben is a paideia szempontjait tartotta szem előtt. A jogrenden és becsületérzeten alapuló közbiztonságnak tényezőit személyesíti meg u. i. Zeus és Themis. Leányai pedig Alétheia, Eunomia, Dike, Eiréné. (Igazság, Jogrend, Béke). Diké leánya, Hésychia (Nyugalom) is csak az igazságon épülő jogállamban találhat békés otthont.⁵¹

* * *

Az isteni eredetének megtisztelő tudatára ráébredt ember a maga hivatását a *tevékeny*, teremtmény alkotásban, a tornyosuló akadályok leküzdésében: vagyis a természet *diadalmas meghódításában* látja. Az emberi felemelkedni-akarásnak ez a törekvése nyilvánul meg a versenyjátékokban. A győzelem a testi-lelki tetterőnek felhalmozódó energia-készleteiből magyarázható meg. Ezért Pindaros az istenség dízséréte és a győzelmet adó testi-lelki kiválóság megéneklése mellett nem is annyira a diadal pusztá tényét ünnepli, mint inkább a diadal arató *személyiségnek lelki portréját* elemzi. Elénk állítja a tervszerű nevelődésnek azt az alakító folyamatát, amely megte-

remti a bajnoki helytállás, a szívós akaraterő feltételeit és a kitartó küzdőkedvet. Pindaros tehát a versenyzők győzelmi magasztalása után keresi ennek a virágnak termőtalaját, a gyökérzetét és azt a szellemi éghajlatot, amely ezt megérlelte. Így hozza a diadalmas szereplést kapcsolatba az öntudatos életmóddal. A hősi erő kifejtést és tüneményes teljesítményt így akarja ő a jellemnevelő ráhatásokból megmagyarázni. Mindezzel pedig hitvallást tesz a győzelmet előkészítő tényezők legfontosabbja: a *paideia* mellett.

Felfogásának erkölcsi fensége és nevelő célzatának vallásos hevélete a legnemesebb formában képviseli a görög néplelek bízó, diadalmi életérzését.⁵²

Ebből születik meg az emberi törekvéseknek az a diadalmas öntudata, mely a heroikus magatartásnak legfőbb ihletője, sőt vallási együttthatója lett. A céljaiban megtisztuló, önértékű egyéniség ideája csillan itt meg, mely az élet minden küzdelemében, a sorsnak minden csapása közepette is a *nemesség* győzelmét hirdeti a *gyengeség* és a *rossz* felett.

Pindaros nevelői gondolatvilágának nagyszabású és fenséges tartalmához idomult nyelvezetének lenyűgöző gazdagsága. Kifejezései mintha érzéseinek áramlásában izzának. Így olvasztja Pindaros azóta is alig megközelített egységbe, a nyelv és tartalom harmóniájában megnyilvánuló költői hivatástudatot.⁵³

Pindaros a győzelmi öntudat felébresztésével és magasztalásával új hangot üt meg, mely tudatos folytatója és tökéletesítője a homéroszi életeszmének. A dór költőnek vallásos ihletésű dalaiban feltáruló erényfogalom és az ión embereszmény szerves kiegészítői egymásnak.⁵⁴ Hiszen Pindaros is az isteneket tisztelő és az akaraterőt csodáló vallásos lelkületnek ad ünnepélyes költői kifejezést. A férfias erő kifejtés, a sport és versengés nála kapja meg feltétlen pedagógiai előfeltételeit sőt magasztos vallási jellegét. Kultikus jelentősége pedig az, hogy a testi erő és lelki-szellemi kiválóság gondolatát összefogja, egybehangolja. Ezeknek természetfeletti frigyéből született meg a *diadalmas ember* eszménye.

V. UTÓSZÓ.

Célunk volt az ókori embereszményt alkotó és a nevelést irányító értékelvekre rámutatni. Láttuk, hogy ezek az elvek a világban öntudatosan elhelyezkedő s életszemléletét a helyes ész normái által kialakító ember *ideájában* ismerhetők fel. Megvalósulásukat pedig abban az egyéniségben szemlélhettük, aki önmagával és a világgal szemben való feladatait a szellemi értékrend útmutatása nyomán iparkodik teljesíteni. Ezért hangsúlyoztuk, hogy a görög embereszmény alakulása akkor kezdődött, amikor az elme rájött arra, hogy a világban létre-kelő értékek csak úgy válnak számára tényleges értékekké, ha az emberi szellemben öntudatosultak.¹ Vagyis amikor az ész felismerte őket és az akarás elszánta magát a megvalósításukra.

Hogy az ókornak ez a jellemlelektani öneszmélete mégsem tudott teljes és általános életközelségi viszonyba kerülni a mindennapi életmóddal, annak az a kézenfekvő magyarázata, hogy — bár életformálási igényeit nem tagadta — de elsősorban mégis elméleti szemlélődés volt. Ezenkívül a görög gondolkozás az erkölcsi *életvezetés* szempontjából még nem ismerte fel határozott következetességgel a különbséget a természeti és személyes-szellemi világ között s ezért nem is érvényesíthette felettük maradéktalanul az *abszolút* normák értékrendjét. Hiányzott még belőle az az erkölcsi hatalom, amely az etikától megállapított törvényt hatékony szankcióval súlyosította volna, s így az erkölcsi törvényt egyetemes és abszolút érvényre emelhetné volna. Az ő erkölcsi életbölcseletük, mely több irányban is próbálkozott az ember lényét és hivatását értelmezni, külön-külön megsejtette ugyan az *erényesség*, *tudás* és *boldogság* hármasságát, de hogy valamely maradandó és megbékítő transzcendens alaphoz véglegesen hozzákapcsolja, — ehhez még nem volt teljes erről a transzcendens világrendről való ismeretük. Megállapítható ez elsősorban az Abszolútum-hoz való viszonyukban. A „De profundis“ hangulata ugyan elfogta olykor a görögséget, de a „Misere“ alázatos töredelmét alig ismerték.

Az ő érdemük tehát nem az etikai jellemeszmény és erkölcsi magatartás normáinak végleges megállapítása. Ők elsősorban *felfedezői* az emberi szellem „fényekkel fel nem mérhető“ nagyráhivatottságának; gyakorlati jelentőségük pedig az, hogy ennek legfőbb kialakító tényezőjét a *paideia*-gondolatban jelölték meg. Ne beszéljünk tehát náluk kész életformákról, hanem csak a személyiségben gyökerező erkölcsi elveknek bölcséleti megsejtéséről és tudatos megfogalmazási kísérleteiről. Ezek lettek azok a mozaik-szemek, amelyekből a szebb élet képe tevődik össze. Az emberi feladatként kialakítandó erkölcsi világrend tehát még nem tételes megfogalmazásában áll előttük. Itt az ókori ember a lélekkel veszesült transzcendens fogékonyság ösztönös érzékével még csupán keresi azt az életmedret, amelyben pályája az örök Ősvaló óceánja felé közeleg. Így az a törvény, mely mítoszokból, ontológiai világértelmezésekből, hős hagyományokból vette eredetét, még nem az élet feltétlen kerete és formája, de tagadhatatlanul delejes áramlása, mely ott kavarg Pythagoras aranyverseiben, Aischylos és Pindaros istenfogalmában, Sokrates és Sophokles jellemeszményében és Platon „legfőbb Jó“ gondolatában. Az iránya ugyanis valamennyinek azonos: *felemelkedés* az érzékletes létből egy megsejtett eszmevilág magasabbrendűségébe.

Itt keresi a görög gondolkozás az igazi emberség végső célját: a *boldogságot*. Többféle boldogság-fogalmuknak egybevetése alapján elmondhatjuk, hogy a görögség felfogása szerint a *boldogság az ember nemesebb értékigényeinek* (ismerés, tökéletesség, formaérzék) *kielégülése*. Ennek kialakítása pedig — a görög szellem leghivatottabb képviselőinek tanúsága szerint — a *paideiának* legsürgetőbb feladata.

A görög művelődési eszmény *paideia*-jelentőségét elemezve fogható közelségben tárul fel előttünk az a belátás, hogy a görögséggel

új lelki-szellemi igény jelent meg a művelődéstörténetben: Ez volt a tisztult ismerés önmagáért és a szellemi kifejtőzésért: vagyis a magasabbrendű életformáért. A paideia célja tehát kettős: az ismeretek közvetítése és az erényesség gyakorlása. Ez a két célzata egyesíti magában az elméleti tudást és az erkölcsi tudatosságot. Így lett a görög embereszményt kialakító paideia-vágy az európai szellemiség felmérhetetlen hatású ébredésévé.

JEGYZETEK.

A görög világnézés etikai jellegének értelmezésében főleg O. Dittrich, *Die Systeme der Moral* (I. II. 1923.), M. Wundt, *Die griech. Weltanschauung* (1917) és u. a. *Geschichte der griech. Ethik* (I. II. 1911.) c. műveit és idézetcsoporthoz segített J. Stenzel, *Platon der Erzieher* (1928) c. műve.

Bevezetés.

1. Életszemléleten értjük első sorban a bölcseletnek az emberi magatartásra vonatkozó részét. Ez igyekszik meghatározni az ember helyét a világban és a világhoz viszonyítva. A világnézet pedig ezt kiegészítve a létezőről, a természetről, az emberről, ezek eredetéről és céljáról akar egy-egy képet szerkeszteni. Kétségtelen azonban, hogy egyik sem kerülheti el, hogy az ontológiai, metafizika jellegű vizsgálódás mellett állandóan és hangsúlyozottan ki ne térjen az etikára vagy legalább is az axiológiára. (v. ö. H. Rickert, *System der Phil.* 1921. 29 skk.)

2. V. ö. Niebergall, *Im Kampf um den Geist*. 1927. 9. I. Gondolattételhez, sajnos, csak közvetve juthattunk hozzá.

3. De egyszersmind ilyen értelmezésben derül fény a tettek erkölcsi tudatosságára és a belőlük fakadó felelősségnek etikai sajátosságaira (v. ö. *actus humanus, actus hominis*. (A. Tanqueray—E. Quévastre. *Brevior Synopsis*. 1920.

10. sköv.) Rickert volt az, aki ennek az értékelő bölcseletnek legnemesebb hivatását is a világnézet tudományos alapvetésében jelölte meg. (i. m. 24, 319 l.)

4. Ez az érték Reininger axiológiai elemzése szerint — a tárgyak felett álló, lényeges tulajdonságuk *Eigenschaften*, ... *Funktionswesen also... Qualitäten*. (*Wertphilosophie und Ethik*. 1939. 411.)

5. V. ö. Kornis Gy., *Értékelmélet és pedagógiai*. Magy. Ped. 1913. 8 l.

6. V. ö. Böhm K. *Az értékelmélet feladata és alapproblémái*. 1900. 4—8, 13—14, és *Az »idea« és »ideál« értékelméleti fontossága*. 1905. 4—5.

7. V. ö. *Die Bedeutung des phil. Wertproblems* 1930. 26. l.

8. Ennek a belátásnak figyelemmel kísérése olyan elődökre tekinthet vissza mint Cathrein, *Die Einheit des sittl. Bewusstseins der Menschheit*, 1914. és M. Wittmann, *Ethik* 1923.

9. A cselekvő értékvalósításnak ezt a területét Reininger két részre osztja. (i. m. 107. l.) Jodl,

Geschichte der Ethik 1906. 25. l.

10. H. Nöldin — A. Schmidt, Summa Theol. moralis I. l. ed. XXV. 1937.

11. V. Cathrein, Philosophia moralis 1911.

12. Pauler Á. Bevezetés a filozófiába. 1920. 135. l.

13. V. ö. erre vonatkozólag Sophokles és Pindaros költői értékszemléletmódját.

14. Böhm K. Az ember és Világa V. 132 l. Továbbá N. Hartmann Ethik (Einleit.)

15. V. ö. A bölcsélet elemei 1940. 386—7 l. Továbbá A. Rademacher, Religion und Bildung. 1935. 76—7 l.

16. A Messer, Ethik 1925. 44—47.

17. Tankó B. A világnézet kérdése és más tanulmányok 1932. 8. Az értékelés alaptényezőivel az állásfoglalás lélektanával és az értékek rendszerével foglalkozik K. Jaspers, Die Psych. der Weltanschauungen 1925. 221 sköv.

18. K. Vorländer, Geschichte der Philosophie 1913. I. 75, 140. l. P. Henzel, Hauptprobleme der Ethik. 1913. I, 85 l.

19. M. Scheler, Philosophische Weltanschauung. 1929.

20. V. ö. Az erkölcsi érték természete. 1939. 17 sköv.

21. V. ö. M. Scheler Mensch u. Geschichte. 1926. Neue Rundschau. IX.

22. A bölcseletnek ilyen illetékességét veszi védelembe Windelband. (Einleitung in die Philosophie. 1923. 4, 19. l.) Hasonlóképpen Reininger is: (Der erste Ursprung der Philosophie liegt im Streben nach praktischer Lebensweisheit i. m. l. l.)

23. Rickert, Die Philosophie des Lebens. 1922. 62—72 lk.

24. V. ö. Windelband: eine auf solcher Einsicht errichtete Überzeugung, die den inneren Halt im Leben zu gewähren vermag. (i.

m. 19 l.). Továbbá Rickert. (i. m. 26 l.).

25. V. ö. Lipps. Weltanschauung u. Bildnugsieal. 1911. 3, 34-1k.

26. Az ókori erkölcsbölcselet alapvonalait áttekintő összefoglalásban találjuk Arius Dydimus, Epitome-jében. (V. ö. Diels, Doxographi Graeci. 1929. 70 l.).

27. Nem az önérték elvét vonjuk ezzel kétségbe, csupán azt hangsúlyozzuk, hogy az ember előtt elsősorban az számít értéknek, ami a tevékeny megvalósíthatás szempontjából is értékes. (V. ö. Windelband i. m. 254 l.).

28. A világnézeti állásfoglalásnak egyik leglényegesebb része: a tudatos erkölcsi magatartás felett való bölcselet elmélkedés csak igen későn indul meg. A fogalmi tisztázás és tartalmi rendszerezés elméleti feladatát a maga teljességében tulajdonképpen csak Aristoteles vállalta magára.

29. Politeia 526 e. Sen. ep. mor. 59. 16 gaudii aequalitas.

30. Kerényi Károly, EPhK. 1930. 25 l.

31. »Die griechisch-römische Antike ist für das Abendland der klassische Repräsentant der Idee der Kultur. (Platos Stellung im Aufbau der gr. Bildung. Die Ant. 1928. 10 l.).

32. V. ö. Die Lebensanschauungen der grossen Denker. 1930. 9 l.

33. V. ö. Schütz, A bölcsélet elemei. 1940. 382, 418. Prohászka O. Ö. M. V. 163. l.

34. A szabadságnak ezt a fogalmát illeszti be az ókor értékelési életfelfogásába H. Gomperz, Das Ideal der inneren Freiheit. (v. ö. Die Lebensauffassung der gr. Philosophen. 1915. 19—22. l.).

35. V. ö. Legg. I. 22, 58; I. 23, 60; II. 7, 16. Továbbá Bartók, Az erkölcsi értékeszme története. I. 1941. 160.

36. V. ö. Schütz, Az Örökkévalóság. 1938. 61 l.

37. V. ö. Cathrein i. m. 23, 52, 197. l.

38. A görög világmagyarázat és embernézés szempontjait veszi alapul és a kinyilatkoztatás fényébe állítja Lippert, Die Weltanschauung des Katholizismus. 1931. 102—7 l. k.

39. V. ö. Polyb. 34—44.

40. Die Antike u. wir. 1909. 65 l. k. (Ford. E. Schoder.)

41. Az Axiológiának erre a kettős jellegére utal B. Bauch: »Der Wert ist Aufgabe... Der Wert als Aufgabe ist darum nicht der reine Wert. Beide, reiner Wert u. Aufgabe, haben denselben Gehalt, aber in reinem Werte ist der Ge-

halt objektiver Geltungsgehalt, in der Aufgabe steht er in Beziehung auf das Subjekt. Die Aufgabe... empfängt ihren Gehalt vom reinen Geltungsgehalt des Wertes. (Wahrheit, Wert und Wirklichkeit. 1923. 471—2 l. k.)

42. V. ö. O. Dittrich, Die Systeme der Moral. 1923. I. 157 sköv.

43. W. Humboldt, Über das Studium des Altertums 19. l.

44. Hiszen éppen a ókor paideia-eszménye igazolja, hogy a nevelés fogalma nem korlátozható a pedagógiai szakmunkák kizárólagos körére. (Erre vonatkozólag magyar viszonylatban v. ö. Imre S. A neveléstudomány magyar feladatai, Acta... philosophica VI. 1. 1935. 23 l.

A mítikus világnézet kora.

1. J. Stenzel, Platon der Erzieher. 1928. 20.

2. É. Drerup, Homerische Poetik. 1921. 214, 231. l. V. ö. Dittrich i. m. I. 20. sköv. 286, sköv.

3. Homeros az egész Hellas nevelője. Plat. Pol. 606. e. V. ö. A. Blumenthal, Griechische Vorbilder. 1921. 10—14 l. k.

4. Zeus mint a világ-nus a nagy mindenség látó szeme és értelme. (Kerényi K. egyet. előadása).

5. V. ö. J. Stenzel, Metaphysik des Altertums. Hb. der Philosophie 26. Lief. 26 l.

6. II. III 279—80, 576 sköv.

7. A görög nyelv eidetikus jellegét is Homeros előadásmódja mutatja a maga törölmetszett eredetiségében. A következőkre vonatkozólag v. ö. E. E. Seiler, Wörterbuch über d. Gedichte Homers 1863. megfelelő címszavait.

8. II. XXIV. 224, I 416.

9. U. o. XX. 127. Od. VII. 197. Od. III. 236. XVII. 326.

10. Od. XIV. 84, 433, II. XV. 207.

11. Od. XXI. 294, XXII. 46.

12. II. XXV. 613, VIII. 60, XX 300, XXII. 210.

13. Od. III. 244, XIV. 50, II. XXIV. 129, XIX. 181.

14. Od. XXIV. 84, II. XIX. 180.

15. A becsületnek és tisztességnek értékelési elemekkel átszőtt fogalmai a homerosi aidos és aiskhyné szavakban fedezhetők föl. V. ö. Stippel, Ehre und Erziehung in der Antike. 1939. 6—14.

16. II. I 319, IV 458, VI 443.

17. Od. VII 73, II. I 18, XV. 203.

18. Od. VIII. 553, II. IX 514.

19. Od. XIX 332.

20. II. X 559, XIII 238, 284, 314, XVI 165, XXI 280, XXIII 608.

21. V. ö. G. Finsler, Homer. 1908. 330—2 l. k.

22. II. XXII 304, V. ö. Verg. Aen. II 366, 670. Ovid. Fasti II 237.

23. Nicht so sehr das Wert-sein an sich, sondern das Wert-haben für etwas. I. m. 6—14 l. k.

24. II. XII 243.

25. V. ö. Stenzel fogalomelemzését i. m. 27—29.

26. V. ö. M. Wundt, G. E. 1911. I 13—14 l.

27. Od. I 368 sköv. XIV. 262. ll. I 203, 214.

28. V. ö. L. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen. 1882. I 253 l.

29. Il. XI. 784. Nála az akarás és a cél szinte egységbe olvad. V. ö. G. Méautis, Le message de la Grèce antique au monde moderne. A Parthenon Egyesületben tartott előadás 1942. okt. 27.-én.

30. Od. III. 24, XX. 171.

31. Il. XXII. 395.

32. Od. XV 373, XIX 325.

33. Th. Birt, Von Homer bis Sokrates 1928. 48 l.

34. «... bei Hesiod spricht der strenger, verantwortungsvolle, keinem ästhetischen Schimmer hin-gegebene Erzieher. (Hesiod Sämtliche Werke. Deutsch von Th. v. Scheffer. 1938. X.)

35. V. ö. Bartók Gy. Az erkölcsi értékeszme története. 1941. 45 l.

36. Erga kai hémerai. 309, 465, 298, 306, 410—2, 460. V. ö. Xen. Mem. I. 28. Dittrich i. m. I 35 sköv. 289 lk.

37. Erga. 361, 368, 410, 694—5.

38. U. o. 299, 306, 311, 289, 410.

39. U. o. 412, 293—5.

40. U. o. 694, 719—20.

41. U. o. 760—64.

42. U. o. 346.

43. U. o. 398.

44. U. o. 180, 221, 224, 229, 275.

45. U. o. 179, 182.

46. U. o. 213, 275.

47. U. o. 37.

48. U. o. 353, 709 sköv.

49. U. o. 240, 252.

50. U. o. 303, 828.

51. U. o. 441, 702. Hesiodosnak ebben a tisztas etikai elvszerűségében Peppmüller az őszövétségi próféta- és zsoltáriródalommal való rokonságaira mutat rá, sőt talál gondolategyezéseket az evangélium eszmevilágával is. (Hesiodos 1896. Einl. u. Anmerk. 163—6.)

52. U. o. 36—9, 190—200.

53. U. o. 213—4.

54. U. o. 217.

55. U. o. 265, 354, 715.

56. U. o. 270.

57. U. o. 55, 80, 267, 330.

58. U. o. 105, 267.

59. U. o. 338.

60. Nilsson, Geschichte der griech. Religion. Handb. d. Altertums-wissenschaft. V. 2, 587.

A természeti és metafizikai világkép.

1. V. ö. Halasy-Nagy J. Ember és világ. 1940. 171 sköv.

2. A mitosz életerejének erről a meg-sorvadásáról V. ö. K. Riezler Parmenides 1943. 21 sköv.

3. E. Dupréel, Traité de Morale 1932. I 5 l. Bár Windelband szerint számolnunk kell azzal, hogy az ión természetbölcselet, sőt még Herakleitos és Anaxagoras által említett »lélek« elsősorban a »fétetés« életelvét jelenti.

4. Arist. De anima 411 a. 8. Met. 183 b. 19.

5. Dittrich I. m. I 123.

6. H. Diels, Fragmente der Vorsokratiker ⁵1935—38. 2, 21. fr.

7. 41, 42 fr.

8. 1, 2 fr.

9. 44, 48, 53, 88 fr.

10. Platon, Krat. 412 c.

11. 17, 19 fr. v. ö. Dittrich i. m. I. 124.

12. 233, 235 fr.

13. V. ö. Stenzel, Platon der Erz. 36. sköv.

14. 26 fr. V. ö. Dittrich, i. m. 133 sköv.

15. 15 fr. Arist. Met. 986 a 15.
16. Philolaos 4, 6 fr. (Mullach, Fragmenta phil. Graec. II. 1865.)
17. 1-pont, 2-vonal, 3-sík, 4-test, 5-minőség, 6-szellemiség, 7-értelem, 8-szeretet, belátás, 9-igazságosság. Az igazság ugyanis az egyenlők párhuzamossága: ezért 3x3 (V. ö. Dittrich i. m. I 133, 303.). Továbbá 1 fr.
18. Sebestyén K. A görög gondolkozás kezdetei. Phil. Írók Tára XIV. 15 sköv. Platon Sophistája. ford. Simon J. 209 l.
19. 6, 8 fr.
20. 8, 12 fr.
21. V. ö. K. Reinhardt, Parmenides 1916. 210, 251. V. ö. 5 fr.
22. 2, 5, 8, fr.
23. Már Reinhardt felhívta a figyelmet arra, hogy Parmenides nem fizikus és nincs közös vonása az ión természetszemlélettel. I. m. 18. l. V. ö. Riezler. i. m. 10—5. l.
24. 4, 17 fr. »Das einzig Göttliche, ja Gott in der Welt.« (Dittrich, i. m. I. 152.)
25. V. ö. M. Wundt, G. W. 17 sköv.
26. E. Przywara, Kant heute 1930.
27. V. ö. M. Wundt, G. W. 7 sköv. 76—7. lk.
28. Arist. Eth. Nic. 1106, 6 b. 29. Jambl. De Pythag. Vita VIII. 42—43 c.
29. A mondások eredete bizonytalan, nagyrészt későbbi betoldás. Forrásukat Nilsson Hesiodosra, a hét bölcs hagyományos tanaira, továbbá Apolló delfiai jóshelyének jövődőlő utasításaira vezeti vissza. I. m. 669 l.
30. Jambl. Vita 83.
31. U. o. 85.
32. U. o. 82.
33. U. o.
34. Hierocles, Aur. carm. B. 35 sköv.
35. Dittrich i. m. I. 141.
36. V. ö. Burnet — E. Schenkl, Die Anfänge der griech. Phil. 1913. 76 sköv.
37. U. o. 77 v. ö. Jambl. Vita 203—2.
38. U. o. 85. A »társaság« tanulmányi és napirendjét l. u. o. 96 sköv.
39. Diog. Laert. VIII 34.
40. Jambl. Vita 174. Stob. Flor. III. 1. 101.
41. Reinhardt. i. m. 233 l.
42. Arist. Met. 985 b 29.
43. Mullach. Fragm. Phil. Graec. (Xenocr.) 31 fr.
44. U. o. 9. 10 pag.
45. Riezler i. m. 98 l.
46. Diels, 1, 4, 6 fr.
47. 11, 12, 14, 15, 16, 20, 28 fr.
48. 2 fr. 2—11 sorok.
49. V. ö. Reinhardt i. m. 87 sköv. lk.
50. 8, 28, 32, 51 fr.
51. 8, 50 fr.
52. 112 fr.
53. 119 fr.
54. 4, 21, 104 fr.
55. 112 fr.
56. 114 fr.
57. 43 fr.
58. Kövendi D. A tűz metafizikája (Herakl. műzsái. 1936. 31.)
59. 53 fr.
60. »In den Katharmen ist alles Offenbarung oder Gebot, ... hier verkündet der Prophet, was der Mensch glauben und wie er leben soll, um einst wieder Gott zu werden.« Wilamowitz, Kleine Schriften. I. 507 sköv.
61. 3, 4, 9, 127, 134—5, 140 fr.
62. J. Burnet-E. Schenkl, i. m. 185 sköv.
63. Isokr. 15, 268. v. ö. 1 fr.
64. Világszemlélésére vonatkozólag v. ö. Wundt, G. E. I. 209—15 sköv. lk. továbbá Überweg—Prechter. Die Phil. des Altertums. 1926. 10 91.

65. 181, 183, 187 fr.
 66. 31, 149, 182, 187 fr. v. ö.
 Dittrich méltatását i. m. I. 154
 sköv.

67. 188—9 fr.

68. 56, 69, 194, 207 fr.

69. 171 fr.

70. 47, 146, 174 fr.

71. 35 fr.

72. 38 fr.

73. 69 fr.

74. 244 fr.

75. 293 fr.

76. 275—76 fr.

77. 277 fr.

78. Ebből következik a mérték-
 tartásnak az az elve, mely végig-
 vonul az egész görög gondolkozás-
 módon. v. ö. 40, 41 fr. Itt a ren-
 dezettség és kiegyensúlyozottság
 mint etikai elv jelentkezik.

79. 68, 79 fr.

80. 62, 68, 79, 89 fr.

81. 184, 244 fr.

82. 45, 46 fr.

83. 43 fr.

84. 33, 102 fr.

35. 65, 69, 83. 183, 247 fr.

86. 216 fr.

87. 2 fr.

88. 182 fr.

89. 31, 236. 290 fr. V. ö. Diog.
 Laert. IX 45.

90. Euthymié, eudaimonié, at-
 hambié Diog. Laert. u. o. Cic. fin.
 V. 23, 87. Hor. Ep. I. 194.

91. 61 fr. V. ö. Dittrich i. m.
 I 161. sköv. lk.

92. 3, 48, 77, 171, 174 fr.

93. 83 fr. V. ö. K. Vorländer
 Geschichte der Philosophie. 1913.
 I. 58 l.

94. A gyakorlati elemnek ez az
 előtérbenyomulása feltűnt Ditt-
 richnek is: »ein hoher sittlicher
 Optimismus.« i. m. I 160 l.

95. Plat. Kratyl. 413 c. Diog. La-
 ert. II 11. 12 fr.

96. 29 fr.

97. Brandestein Béla, Etika 1938.
 40—50 lk.

98. Főleg Pauler volt az, aki er-
 re értéktanában felhívta a figyel-
 met.

A túlvilági hit.

1. A mitológia fejlődése átvette
 a lélek-vándorlás folyományakép-
 pen az alvilági bűnhődés fogal-
 mait s ezzel előkészítette az út-
 já az egyéni halhatlanság és bűn-
 hődés eszméjének. »... die Jen-
 seitshoffnung... die dem Boden
 des alten agrarischen Kults der
 eleusinischen Demeter spang. M.
 Nilson, i. m. 640 l.

2. 48, 49, 50, 53, 293—6 fr.

3. J. Stenzel, Platon der Erz.
 23—5 lk.

4. M. Wundt, G. E. I. 134—9 lk.
 V. ö. 5, 19 fr.

5. O. Kern, Orphicorum Frag-
 menta. 1922. 90, 291—2 fr. Plat.
 Nom. 782 c. Mullach Fragm. Phil.
 Graec. III 72.

6. V. ö. Kerényi K. Pythago-
 ras és Orpheus. Filoz. Ért. 9. sz.
 1938.

7. Diels. 117, 119, 125, 127, 129,
 137 fr.

8. 144—5 fr.

9. 129 fr. V. ö. Pindar. Ol. II.
 68.

10. Ennek ellentétéül utalunk
 Bangha Bélának két tragikus élet-
 szerűségtől duzzadó írására, amely-
 ben a gyakorlati erkölcsi maga-
 tartás szémszögéből vizsgálja az
 eszkatológia kérdéseit. (Utazás a
 part szélén. A Nagy Kapu előtt.
 Magyar. Kult. 1937. XXIV; évf. 13
 —14. sz. és XXVII. évf. 10. sz.)

Az individuálizmus kezdetei.

1. K. Joel, Wandlungen der Weltanschauung. 1928. I 70 l.
2. M. Wundt, G. E. I. 142 sköv. lk.
3. Herod. I 5, VII 46.
4. Thukyd. IV 18, 3.
5. Korántsem a vallási érzületnek kiapadásáról van itt szó. Ez ellen óvást emel a tragikus

költészet sőt a törvényszéki szónoklat bőséges tanúsága. A valóságos hitnek más irányú továbbélését mutatja a jóshelyeknek és az idegen kultuszoknak divatszerű elterjedése.

6. Thukyd. II. 53. Plat. Polit. 365d.

7. V. ö. Wundt. G. E. I. 434. sköv.

A lírai költészet.

1. Wundt ebben a személyiség felszabadulási folyamatát ismeri fel. (G. E. U. o.)

2. Az igazi férfi célja feljutni az erény csúcsára (Tyrt. XII. 43 (V. ö. Buchholz-Peppmüller, Anthologie aus den Lyriken d. Gr. I. 1925.)

3. V. ö. W. Jaeger, Paideia 1936. 127 l. (A fenti Anthol. X. 1—32).

4. Tyrt. X 2.

5. Kall. I. 16—7. Tyrt. X 9—10.

6. Ilyen értelmezésben V. ö. Tyrt. XII. 9, XII. 31—36.

7. III 14.

8. Arist. Politika 1266 b 17.

9. W. Jaeger i. m. 190 l.

10. VII 3—4 V. ö. Plat. Nom. 728 a.

11. Theognis 28, 136, 274, 284, 580.

12. U. o. 267—70, 331, 335, 340, 349, 373, 379, 469.

13. U. o. 29—30.

14. U. o. 69, 80.

15. U. o. 83, 333, 346—7, 381—2.

16. U. o. 367, 289, 437, 1177—9.

17. U. o. 134.

18. U. 322, 225—6, 613, 621, 633.

A népmese.

1. Bár az itt tárgyalandó mesék jórészt ismert költőnek tudatos költői célzattal írt alkotásai, de éppen az újabb néplélektani megállapítások nyomán van jogunk bennük a néplélek megnyilvánulásait keresni. Az író bennük a nép ajkán élő legendás, mítikus elképzeléseket, példázatokat és közmondásszerű szólásokat önti irodalmi formába. (A mesék sorozámozásában C. Halm kiadását követtük. Fabulae Aesop. 1901.)

2. V. ö. ennek értékelméleti osztályozását Schütz A. A böles. el. 398. l.

3. Aesopus. 5.

4. U. o. 37.

5. U. 58. 353.

6. U. o. 55, 277.

7. U. o. 204, 277. 35.

8. U. o. 28. 103. 184. 251. 311.

9. U. o. 171. 188. 369.

10. U. o. 98b. 232.

11. U. o. 2. 6. 205.

12. U. o. 42. 149.

13. U. o. 76. (J. G. Schneider szövegkiadása alapján. Fab. Aesop. 1812.). Erre vonatkozólag v. ö. Szabó István, Aesop. meséi. 1846. VII—VIII lk.

14. U. o. 61.

15. U. o. 291.

16. U. o. 21.

A szofisták.

1. Ezért kelt W. Jaeger is védelmükre. i. m. 364 l.
2. Prot. 394 a. Euthyd. 305 c.
3. Prot. 318 e. Gorg. 450 e. 53 a.
4. Theait 152 a. Aristoph. Felhők 890—1104.
5. Menon 70 a-c.
6. Gorg. 492 c.
7. Arist. Rhét. 1042 a 23. A görög retorikai nevelés közéleti fontosságára vonatkozólag v. ö. Visy J. A görög szónoki paideia. (Acta ... T. XIII. F. 3. 1940. Továbbá: Hermagoras. EPhK. 1941. 60—66.
8. Xen. Mem. IV. 4, 19.
9. Gorg. 488 c. sköv.
10. Laches 19 7b. Diels 17—9 fr.
11. U. o. 1, 2 fr.
12. U. o. 44 a. 49, 50, 53, 53a 56, 59, 64 fr.
13. U. o. 60 fr.
14. Überweg-Prächter, i. m. 152. V. ö. E. Dupréel, i. m. 33 l. Sokrates és Platon ezt az ébredező individuálizmust nem letörni, hanem megnevelíteni akarták.
15. Erre vonatkozólag v. ö. Prohászka L. A platonista Cicero. (Budapesti Szemle. 1942. 71 l.).

Euripides.

1. H. Steiger, Euripides. Seine Dichtung u. seine Persönlichkeit. 1912. 5 l. Euripides: Iphig. Aulisban. V. ö. Radó A. Bevezetése. 10 sköv.
2. Hiszen Orestes tisztulását és Iphigeneia menekülését is az Artemis kultusz átplántálásával köti egybe. Iph. Taur. 1461. V. ö. Kempf J. Iphig. Taurisban. Bev. 15—22.
3. Az istenség nem lehet féktelen, szeszélyes és vérszomjas. U. o. 391.
4. U. o. 559.
5. U. o. 560.
6. H. Steiger i. m. 318—24 lk.
7. Troiai nők 158. (Gondoljunk csak Klytaimnestra, Iphigeneia és Achilles jellemrajzára).

Aristophanes.

1. Lys. 490.
2. Acharn. 464 sköv.
3. Lov. 170. sköv. 200, 643. sköv.
4. Béke 653 sköv.
5. Achran. 43, 640, Lov. 763, 565.
6. Békák 1069 sköv.
7. Felhők 890 sköv.
8. U. o. 937.

Sokrates.

1. Arist. Eth. Nic. 1181 b. 15.
2. Bartók Gy. i. m. 47 l.
3. Ezt a feladatot végzi továbbá — az indirekt hagyomány tanúsága szerint — Sokrates kortársa, Demokritos.
4. Xen. Mem. IV 4, 19.
5. J. Stenzel i. m. 123.
6. Xen. Men. IV 1. 2; III 2, 4; Gorg. 507 b.
7. Xen. Mem. I. 6, 19; I 5, 2—6; IV 6, 8; Plat. Menon 87 d.
8. Xen. Mem. III 9, 5.
9. U. o. IV 2, 34—5, V. ö. Bartók i. m. 87—8.
10. M. Wentscher, Geschichte der Ethik 1931. 6 l. Halasy Nagy, Az antik filozófia. 1934. 119—120 lk.
11. Xenophont azonban a történetírói tárgyilagosság helyett oly-

kor a tanítvány eszményesítő rajongása vezette. V. ö. Dittrich i. m. I 182 l.

12. Xen. Mem. I 2, 4; 53; 13, I 6, 9; IV 8, 9; IV 3, 14; IV 5, 6.

13. H. Rickert i. m. 324 sköv.

14. Arist. Met. I 6, 1078, b. 28.

15. Xen. Mem. III 9, 4; I 5, 6; III 12, 4; IV 6, 8. Plat. Prot. 361 c.

16. G. Kafka, Sokrates, Platon und der sokratische Kreis. 1921. 55—8. E. Joyau, Platonis Protagoras sive Socratica de natura virtutis doctrina. 1879. 18 l. Xen. Mem. III 9, 4.

17. Plat. Prot. 352 c. Charm. 165 c. Xen. Mem. III 9, 5; Arist. Eth. Nic. 1144 b 19. Ezzel kapcsolatban a háromféle megjelölés (phronésis, epistémé, sophia) fogalmi ingadozását l. M. Wundt, Der Intellektualismus in der gr. Ethik. 1907. 47—8.

Platon.

1. A modern etikának hasonló felosztására vonatkozólag V. ö. W. Windelband. I. m. 246 sköv. (A fogalmak következetes használhatósága céljából szükségesnek látszik rámutatni az éthosz és ethosz különbségeire. Az éthosz jelenti a lelkiület minőségét, az egyéniség erkölcsi jellegét, morális érzületvilágát vagyis etikai gondolkozásmódját. Az ethosz viszont inkább csak a kialakult szokásmódot, vagyis elsősorban az értékelés nélküli semleges tulajdonságot jelöli (V. ö. Plat. Legg. 659c. Rep. 400d. Fr. Passow. Handwb. der gr. Sprache. 1841 1333b.)

2. Részletesebben V. ö. Schütz A. Charakterologie und aristotelesi metafizika 1927. 60 sköv.

3. Az emberképnek ezt az alakulását és a transzcendens értékvilágba való belenövését a mai vallásbölcselet tükrözésében mutatja meg A. Dempf, Religions-

18. Plat. Phil. 66 e. V. ö. E. Dupréel i. m. I 5 l.

19. Prot. 345 b.

20. Kerényi Károly, Platon és Aristoteles. (Bib. disc. IV. XXII. l.)

21. Xen. Mem. I 5, 14; Apol. 21 b.

22. Xen. Mem. IV. 2, 31; Prot. 346 a. 351 b. Euthyd. 279 a-e.

23. Apol. 31 d; Xen. Mem. IV 6, 1. Az emberi természetbe írt törvény az egyik magyarázata annak a ténynek, hogy az emberi elme a helyes magatartás főbb kereteit fölismeri. Cic. Legg. I 6; Pro. Mil. IV 10. Tusc. III 1, 2. »opus legis scriptum in cordibus« Paulus. Rom. 2, 14—15.

24. Xen. Mem. IV 3, 3.

25. Apol. 40 c-e Phaid. 117 a-e.

26. Phaid. 118. a.

philosophie. 1937. 145 sköv.

4. Dittrich i. m. I. 285 sköv.

5. V. ö. Stippel i. m. 27—9. l.

6. V. ö. Wentscher i. m. 18 l.

7. Prot. 360 b. 61 c.

8. Menon 89 a. Prot. 352 d. 360 d; Gorg. 460 d.

9. Dittrich i. m. I 240—41.

10. Phaidon 75 e; Menon 39 b-e.

11. Nom. 874 e. 875 b-c.

12. U. o. 631. d.

13. Bár ez szembetalálta magát a misztikus árnyalású világnézéssel: Credo ut intelligam; magis ardere, quam scire.

14. Pol. 501 b. sköv.

15. V. ö. Bartók i. m. 104 l.

16. Pol. 618a—619 b.

17. Hirschberger, Die Phronesis in der Phil. Platons. 1932. 60 l.

18. V. ö. Halasy-Nagy József, Az antik filozófia 1943. 133 l.

19. Euthyphr. 10 a—14 c.

20. Kriton 51 a.

21. U. o. 53 c.

22. U. o. 54 b.
23. U. o. Pol. 452 e.
24. Gorg. 522 e. Apol. 28 b-c. Kritias 48b. V. ö. Halasy i. m. 138-143.
25. Pol. 505 e.
26. U. o. 508 a-e.
27. Phaid. 81 b. Nom. 630 a-632 e. Pol. 615 a. Gorg. 523 a-527 e.
28. Phaid. 94 c-d. Pol. 620 e.-621 c.
29. Phaid. 67 c-d, 114 b-115 a;
30. U. o. 70 c. Pol. 608 d.
31. Phaidr. 250 b. Symp. 201 c. 210. d-e.
32. Pol. 613 a. Nom. 716 b-c. V. ö. Dittrich i. m. I. 213 sköv. a gondolatmenetünk végéig.
33. »die eigentliche u. ewige Bedingung sittlicher Vollkommenheit« Apelt, Platonische Aufsätze 1912. 110. l.
34. Kövendi D. Ath. 1941. I. 83.
35. Dittrich i. m. I. 231 l.
36. Erre mutat Platon a szép fogalmával kapcsolatban a Symposiumban. A bennevaló részesedés folytán lesznek a dolgok szép dolgokká. 211 a-b.
37. Gorg. 493 a, Phaidr. 173 d, 250 b.
38. Phaid. 25 b-c, 67 e-67 a. Pol. 486 a-c.
39. Phaidr. 249c, Symp. 202d-204a.
40. Kerényi K. Platonizmus. Ath. 1941. I. 67 l.
41. Pol. 532 c. 551 a-533 c.
42. U. o. 540 a.
43. U. o. 505a, 508 e-509 a.
44. Ennek az aristotelesi etikai alapvetéssel való kapcsolatát v. ö. W. Jaeger, Aristoteles. 1923. 89 sköv.
45. V. ö. J. Stenzel i. m. 259-73 lk.
46. Nom. 716 a-e. V. ö. Estote perfecti, sicut pater vester coelestis perfectus est. (Mt. 16.)
47. Symp. 206 a.
48. M. Wundt G. W. 75 l. Symp. 185 a. sköv.
49. Schütz A. Eszmék és eszmények. 1937. 149 l.
50. Amint az igazi életbölcse-
get ma sem kizárólag az elmélyült
teoretikusok, hanem a meggyőző-
déses látók, sőt a diadalmas meg-
élők jelentik. V. ö. W. Jaeger,
Platos Stellung. 98 l.

Aristoteles.

1. Eth. Nic. 1177 b 28. Dittrich I. 267 l.
2. U. o. 1106 b 27.
3. U. o. 1106 a. 22.
4. U. o. 1144 b 9-17.
5. U. o. 1103 a. 5, 18; 1145 a. 15.
6. U. o. 1103 a 4-14.
7. U. o. 1107 b 29, 1129 b. 28. Pol. 1280 b. 38. Dittrich i. m. I. 269. l.
8. Pauler A. Aristoteles 1922. 90 l. V. ö. 1102 a-1103 b 25.
9. Eth. Nic. 1097 b 15.
10. V. ö. M. Scheler, Phil. Weltanschauung 1929. 15 sköv.
11. Eth. Nic. 1102 b 13-1103 a.
10. 1139 a. 17-8.
12. U. o. 1077 a 15, 1114 b 10.
13. U. o. 1106 b 36.
14. U. o. 1111 b 8.
15. U. o. 1110 a 1.
16. U. o. 1113 b 18-20. V. ö. Dittrich i. m. I. 270 l.
17. U. o. 1110 a 17.
18. U. o. 1110 a 3-7, 1110 b 4 sköv.
19. U. o. 1111 a 20.
20. U. o. 1111 a 2.
21. U. o. 1111 a 22.
22. U. o. 1111 a 27-33, 1113 a 13-24.
23. U. o. 1112 a 15-17.

24. U. o. 1150 a 13, 1168 b 15.
25. V. ö. Platon és Aristoteles. (Szerk. Alexander B. 1893. 231—2 lk.). Szabó M. »nemes becsvágy«-nak fordítja. (Nik. Eth. 1942. I. 180.)
26. Eth. Nic. 1123 b 21.
27. U. o. 1124 a 1.
28. U. o. 1124 a 13—5, 1125 a 5—13.
29. Paulus, I. Cor. 13. 4—7.
30. Eth. Nic. 1124 b 17—9; 1125 a 1.
31. U. o. 1124 b 6, 10—14; 1125 a 7—8.
32. U. o. 1102 a 5—17.
33. U. o. 1117 a 10. 1178 a 6.
34. U. o. 1152 b 15. Reininger, Wertphilosophie u. Ethik 1939. 28—9 lk. Eth. Nic. 1097 b 8—16.
35. U. o. 1102 a 15—7; 1139 b. 16 sköv. (A fogalmakat Szabó M. fordításában adjuk).
36. U. o. 1144 b. 27. V. ö. M. Wundt, Der Intellektualismus... 67—9 lk.
37. U. o. 1177 a 19—1178 a 8. Dittrich, i. m. I. 246.

38. Politika 1334 b 14, Eth. Nic. 1103 b 32; 1144 a 30—b 10; 1177 b 31; 1178 a 6—7, 16; 1178 b 7.

39. Ennek az értelemfogalomnak ontológiai és etikai vonatkozásait v. ö. F. Brentano, Aristoteles u. seine Weltanschauung 1911. 73—88 lk.

40. Arist. Met. XII. 9. 1074 b. 15—35.

41. Eth. Nic. 1097 b 21.

42. U. o. 1095 b 20—31; 1144 b. 10; 1077a 15.

43. Eth. Nic. 1100 b 21, Pol. 1323 b.

44. Eth. Nic. 1102 a 1—5.

45. U. o. 1099 b 15—17. Dittrich i. m. I. 284.

46. U. o. 1095 b sköv. 1117 a 15—1178 a 8.

47. V. ö. E. Przywara, Kant heute 1930. 78—9 lk.

48. Eth. Nic. 1144 b 3.

49. V. ö. Brandenstein B. Etika 61 l.

50. V. ö. Cathrein, Moralphilosophie 1904. I 160 l.

A kynikusok.

1. Diog. Laert. VI 11.
2. U. o. VI 5—11. V. ö. Dittrich i. m. I. 201.
3. Diog. Laert. VI. 103 sköv.
4. U. o. VI. 3. 11, 12, 13. Halasy-Nagy i. m. 311 sköv. lk.
5. Diog. Laert. VI 6, 12.
6. Xen. Mem. I. 6, 10.
7. Zeller, Die Philosophie der

Griechen 1889. II. T. I. Abt. 321 l.

8. Diog. Laert. VI. 11, 23, 27.

9. Sebestyén Károly, A görög gondolkozás kezdetei. Philos. Ir. Tára XIV. 51—65. Friedländer, Darstellungen... 1923. III. 268 sköv. lk.

10. L. Friedländer i. m. III 292—4 lk.

A kyrénei iskola.

1. Dittrich i. m. I 200. sköv. lk.
2. V. ö. ezzel szemben Diog. Laert. II 66, 85, 87.
3. U. o. II 88.
4. Nagy József, A filozófia tört. 1927. 70 l.

5. Diog. Laert. II 97. V. ö. Dittrich i. m. I 197 l.

6. Halasy-Nagy, Az antik filozófia. 316.

7. K. Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen 1922. 103—5 l.

A sztoa életszemlélete.

1. A sztoikus embereszmény vizsgálatakor elsősorban P. Barth, *Die Stoa* (1922), továbbá Bonhöffer, *Die Ethik des Stoikers Epiktet* 1894. c. monográfiákra támaszkodtunk.

2. Halasy-Nagy J. *Az antik filozófia* 1934. 336 l.

3. Diog. Laert. VII 84.

4. Barth i. m. 123–30 lk., Halasy i. m. 323 sköv. lk.

5. Marc. Aur. VIII. 51. V. ö. Dittrich i. m. II. 27. Wentscher i. m. 36.

6. Sen. ep. mor. 76, 16. U. o. 66, 32; 83, 9; Diog. Laert. VII 98, 127, 174.

7. v. J. Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*. 1905–24. II. 262–5 lk.

8. Diog. Laert. VII 33.

9. Dittrich i. m. II 30 sköv. V. ö. Diog. Laert. VII 91.

10. v. Arnim i. m. 135 (Zenon).

11. U. o. I 205–15, III 377, 570

12. U. o. III 443–5.

13. Diog. Laert. VII 115.

14. U. o. VII 116.

15. Cic. fin. III 6, 21, IV 14.

16. Diog. Laert. VII 87.

17. Wentscher i. m. 36 sköv. Halasy-Nagy i. m. 323.

18. v. Arnim. 128, 132 fr. (Zenon) Diog. Laert. VII 120, Sen. ep. mor. 14, 10; 67, 10; 109, 10; 113, 14; Cic. fin. IV. 21; off. II. 35; resp. I. 4, 2–4.

19. Diog. Laert. VII. 101. Cic. fin. III 28.

20. v. Arnim i. m. 190 fr. (Zenon) Hasonlóképen 199–204, 206–15 fr. Diog. Laert. VII 110. Cic. fin. III. 23.

21. V. ö. Barth i. m. 141, 163 lk.

22. M. Lechner, *Erziehung u. Bildung in der griech.-röm. Antike*. 1933. 118–9 lk. Jold. i. m. 99.

23. V. ö. K. Jaspers i. m. 105 l.

24. Sen. benef. IV 12, 5. Cic. fin. III 7, 24 v. Arnim i. m. III 230, 491, 494–523 fr. Diog. Laert. VII. 108.

25. Cic. fin. III 6, 24; Marc. Aur. VI 22 Diog. Laert. VII 25, 28, 108–9.

26. v. Arnim i. m. III 493, 757 fr. Cic. fin. III 18, 60. Sen. ep. mor. 24, 25. Marc. Aur. XI. 3.

27. V. ö. Dittrich i. m. II 25. sk. Hasonlóképen a következőkre is.

28. v. Arnim. i. m. I 216, III 665 fr.

29. U. o. 149, 150, 151 fr.

30. Diog. Laert. VII. 100, 117, 122. Dittrich i. m. II 33 sköv.

31. Sen. ep. mor. 7, 1.

32. U. o. 9, 14.

33. v. Arnim. i. m. 160 (Zenon) Sen. de prov. 6; de const. sap. 4, 2; ep. mor. 59, 16.

34. Epiktet II 9, 15. V. ö. Bonhöffer i. m. 7 sköv.

35. Cic. Tusc. IV 66; Sen. ep. mor. 59, 2, 16.

36. U. o. 75, 18; 104, 34.

37. A Bonhöffer *Die Ethik des Stoikers Epiktet* 1894. 7. l.

38. v. Arnim. i. m. 125 fr. N. Hartmann *Ethik* 1935. 75.

39. v. Arnim. i. m. 554 fr. (Kleanth.)

40. »Ist die menschliche Natur der letzte Grund der Sittlichkeit, so ist die stoische Tugend... und die zynische Befriedigung der Leidenschaften in gleichem Masse berechtigt.« Fr. Klimke, *Die Hauptprobleme der Weltanschauung*. 1910. 45 l.

41. Barth. i. m. 93–101 l. W. Wundt, G. W. 66 l.

42. A stoa erkölcsstanát vizsgálva Bonhöffer éppen a kérdésben két súlyos ellentétes felfogást

talál: »Niemand sündigt freiwillig.« »Du darfst nur wollen, so bist du gut.« i. m. 138. l.

43. R. Eucken, Die Lebensanschauungen der grossen Denker 1912. 90—1 lk.

44. V. ö. »Keine Schule der antiken Welt hat dem Christentum so mächtig vorgearbeitet... im Bereich der ethischen Erziehung und Charakterbildung.« Jodl i. m. 103 l.

Az epikureizmus.

1. Diog. Laert. X 135.
2. U. o. X 128, 136. V. ö. Ditt. rich i. m. II 9 sköv. lk.
3. Diog. Laert. X 132, 136.
4. Ezt a céltalan kedélyhullámzástól való józan lelki függetlenséget van hivatva biztosítani a tudomány. E. Dupréel. i. m. I 16 l.
5. Diog. Laert. X 132.
6. V. ö. Arany János rokongondolatát: »kész boldogság lesz neki a szenvedés hiánya«. (Enyhülés).
7. Diog. Laert. X 128.
8. Halasy-Nagy i. m. 375 l.
9. Diog. Laert. X 144.
10. Diog. Laert. X 129, 135.
11. Igy válik az epikureizmus

»zur Technik des Genusses«. R. Eucken i. m. 84 l.

12. Überweg-Praechter i. m. 455
13. Diog. Laert. X 9—10. Halasy Nagy i. m. 377 sköv. lk.
14. Ma újraéledtek egyes tanai Strindberg, Schopenhauer világidegenkedésében.
15. 544 fr. (Usener).
16. Halasy i. m. 375. V. ö. Diog. Laert. X 137.
17. Noszlopi sok valószínűséggel utal ezzel kapcsolatban Vörösmartynak Merengőhöz c. költeményének alapeszméjére. (A világnézetek lélektana 1937. 127 l.)
18. Jodl i. m. 25 l.

Közösség és étosz.

a.) Platon.

1. Prohászka O. Ö. M. VIII. 199 l. — Szándékosan mellőzzük egyelőre Thukydides és Demosthenes politikai emberképét. A jelen tanulmány u. i. az életnézés elvi alapjait és értékfelfogását tárgyalja. Ők viszont elsősorban a gyakorlati életmód **tényleges jelenségeit** és történeti alakulását szemléltetik. Ezt a kérdést az egész ókorra vonatkozóan megvizsgálni most készülő értekezésünknek lesz feladata.

2. Fr. Gorgarten, Politsche Ethik. 1932. 58 l.

3. Apol. 36 c.

4. G. Billeter, Anschauungen vom Wesen des Griechentums. 1911. 387 sköv. Továbbá Nom. 630 a—632 e.

5. F. J. Brecht, Platon u. der Georgekreis. 1929. 34—36; Singer, Platon der Gründer. 1927. Hangoztatja Platon — és ebben ismerhető fel politikai nevelésrendszerének egész gyökérzete, — hogy az eszményi államközösség csak a tervszerű nevelésen nyugvó lelki átalakulás után fog kibontakozni. V. ö. Vorländer i. m. I 115

6. Pol. 429 a, 439 d.
7. U. o. 441 a.
8. U. o. 430 e, 442 a-e.
9. Nom. 689 d, 739 b.
10. A filozófus alakját v. ö. Theait. 172 c, VII lev. I. 324 b.
11. Pol. 428 d.
12. U. o. 428 d-e.
13. U. o. 475 e, 517 c.
14. U. o. 473 d.

15. U. o. 500 c-d.
16. Meg kell jegyeznünk, hogy Platon szerint az eszményi kormányforma a filozófusok arisztokráciája által vezetett közösségi élet volt.
17. Pol. 462 b; 464 b.
18. U. o. 457 d; 460 e.
19. Pol. 3 77 a-80 b; 86 a-88 d.
20. U. o. 485 c. Nom. 660 e-661 a.
21. V. ö. Kerényi K. Platon és Aristoteles. (Bibl. Disc. 185 l.).
22. Fr. Gogarten, i. m. 173-81 lk.
23. Pol. 619 a.
24. Nom. 662 d.

25. Gorg. 504 a. Phaid. 91 a.
26. Gorg. 472-481 a-c.
27. Nom. 636 a-e; 861 c; 839 a-d; 864 a-e.
28. Valószínűnek kell tartanunk Dollinger feltevését, hogy a platonai állam — a középkori keresztény államhoz hasonlóan — az egyént magasabbrendű elhivatottságára ráeszméltetve, annak boldogságát is előmozdította. (Heidenthum u. Judenthum. 1857. 295 l.)
29. Gorg. 522 c, 527 b.
30. Politikos 267 d.
31. Pol. 463 a-b.
32. Nom. 731 b-d, 732 ab.

b.) Aristoteles.

1. Eth. Nic. 1097 b. 11; Politika 1253 a. 30.
2. U. o. 1180 b. 30.
3. U. o. 1252 a sköv.
4. U. o. 1277 b-1287 a. 1309 b sköv. 1333 a-b.
5. U. o. 1279 b. sköv.
6. U. o. 1326 a-b. V. ö. Dittrich i. m. I 280 l.
7. U. o. 1323 a sköv.

8. U. o. 1310 a sköv.
9. U. o. 1417 d sköv.
10. U. o. 1336 a; V. ö. Pauler, Aristoteles 130 l.
11. Eth. Nic. 1129 a 3-10. Pol. 1252 b sköv.
12. Eth. Nic. 1155 a 22.
13. Pol. 1253 b 32.
14. M. Wundt, G. E. II 144-6.

Paideia.

1. Cic. Archias I 2, III 4.
2. A görög erkölcsi életszemléletnek és embereszménynek alakulását úgy értelmezzük, hogy a görökség Sokrates koráig nagyjában kialakított magának egy értékelő vonásokból megrajzolt világszemléleti képet. A Sokrates utáni bölcselés pedig egyre jobban kidomborítja a paideiának, vagyis ennek a világnézésnek meggyökeresztetésére és kiterjesztésére irányuló nevelői gondolatot. V. ö. Faragó L. A harmadik Humanizmus és a harm. Birodalom. 1935, 68-9, továbbá A. H. Niemeyer-R. Menge, Originalstellen griechischer u. römischer Klassiker

über die Theorie der Erziehung und des Unterrichts. (1898). Az antik paideiára vonatkozó irodalmi hagyomány bemutatásakor jó részt erre a szöveggyűjteményre támaszkodtunk.

3. Halasy i. m. 183 l.
4. A Rademacher, Religion u. Bildung. 1935. 50. l.
5. V. ö. Diog. Laert. II 8. 80.
6. A nevelői akarat a görög kultúra legfőbb jegye. W. Jaeger, Humanismus u. Jugendbildung. 1921. 10 l.
7. Ilyen értelemben van igaza Periklesnek, hogy a szellemi öntudatraébredésnek és nemes polgári életformáknak kialakulása te-

rén Athén volt a görögségnek tanító mestere. (Thuk. II 41, 1).

8. Plutarch. *Moralia*. 4. c.

9. Aristoteles elméleti alapvetése nyomán dúsan virágzott a sztoikus, sőt az egész hellénisztikus tudományban a techné-poétiké műveknek divatja.

10. V. ö. Diels, I 446—78 fr.

11. V. ö. U. o. 181, 183, 242 fr.

12. W. Jaeger, *Platos Stellung*. 34—42 Soph. 229 d. Továbbá Prohászka L. i. m. 70 sköv. lk.

13. Xen. *Mem.* I 4, 5; II 2, 3; II 6, 7; IV 5, 5;

14. Pol. 514 a—518 e.

15. W. Jaeger i. m. 173—4.

16. J. Stenzel, *Platon der Erz.* 210 l. V. ö. *Nom.* 792 d-e.

17. *Apol.* 38 b-e. Pol. 429 b.

18. U. o. 621 c. V. ö. Stenzel i. m. 251.

19. A. Rademacher i. m. 76, 87 sköv.

20. *Nom.* 729 b.

21. Stippel i. m. 35—36 lk.

22. *Nom.* 788 c. Pol. 521 c-d.

23. *Prot.* 325c—26 e.

24. Pol. 429 e, 525 a, 541 b. A jellem helyes ötvözetét a zene és a torna adják meg. Az ilyen ember nem durva, mert bepillantott a harmóniák világába, de nem is elpuhult, mert testgyakorlással edzi magát. (Pol. 411 a).

25. U. o. 377 a—80 b; 386 a—88 d; 572 c—73 d.

26. U. o. 401 c. V. ö. Dittrich i. m. I 241 sköv., továbbá *Nom.* 792 a sköv.

27. Pol. 500 b. *Nom.* 766 ab.

28. *Nom.* 644 a; 653 a-c; 659 d-e.

29. V. ö. *Rhet.* II. 12, 1679 a-b, *Hor. Ars. poet.* 161—5.

30. *Eth. Nic.* 1180 a 24. Pol. 1260 b sköv.

31. Pol. 1336 a 32 sköv. Az aristotelesi életszemlélésnek és állambölcseletnek ezt a határozott nevelői alapcélzatát l. Dittrich i. m. I 279 l.

32. Ezt Aristoteles frissítő, jellemnevelői hatása mellett azért tartja különösen fontosnak, mert nemes szórakozást jelent, fejleszti az erényességhez szükséges harmóniaérzékét, ritmuskészséget és így az etikai magatartáshoz szükséges helyes érzületmód kialakítását is szolgálja. (Pol. 1339 a — a mű végéig).

33. Pol. 1332 b. 5. V. ö. Stenzel i. m. 3.

34. V. ö. Jodl, i. m. 43 sköv. lk. 1324 a 30—1331 a. *Eth. Nic.* 1104 b. 32—3.

35. U. o. 1123 b. V. ö. Stippel i. m. 43 sköv.

36. *Isokr. Or.* XII 30—32. (ed. G. E. Benseler—Fr. Blass).

37. *Ctra soph.* 294.

38. *Isokr. Or.* XVII 30—32.

39. Xen. *Mem.* I 2, 3—9. Cyr. *Paid.* VIII 7, 6. V. ö. Ezenkívül a spártai nevelés alapelveit Xen. *De rep. Laced.* II—IV cc.

40. *Felhők* 890—1104.

41. V. ö. K. Vorländer i. m. I 186—7 lk.

42. »A helyes nevelés a műveltség forrása és gyökere.« »A nevelés a mi halhatatlan, sőt isteni kincsünk.« (Plutarch. *Mor. De liberis educ.* 4—5 c. Ed. G. Bernarkadis 1908.)

43. A szigorú nevelés módszereit és eredményeit l. *Vitae.* (Lykurg. XIII—XV. c.)

A művészet és paideia.

1. Péter Zoltán, *Világnézettani alapvetés.* 1939. 147—8. l.

2. Jambl. *De vita Pythag.* XV.

64. *Platon Pol.* 211 d.

3. M. Wundt, G. W. 103. Pol. 607 a.

4. Diogenes Laert. VIII 33.
5. Gorg. 325 a- 26 e.
6. Thuk. II 38, 1.
7. Phaid. 69 b; Pol. 430 e.
8. Epinom. 976 e.
9. Pol. 432 a. Nom. 757 a-e.
10. Tim. 32 b, 35 b. A lélek természetére vonatkozóan 1. Phaid 86 c.

11. Nom. 653 b-e, 814 a-16 e.
12. Az aristotelesi formaeszmének ilyen hangsúlyú kifejtését v. ö. Ath. XXVII 2, 170 sköv.
13. V. ö. M. Wundt G. W. 106 l. Arist. Poet. 1447 a 16; Rhet. 1404 a 22-3.

A tragikus ember.

1. Aristoph. Békák. 886.
2. Aischyl. Eum. 794, 824. sköv
Továbbá Aischylos drámái. 1903.
Ford. Csengery J. Bev. IX-XXII.
3. Hiket. 673. Khoeph. 341-4.
V. ö. W. Jaeger, Paideia. 316-21.
lk. Prometh. 50, 551; Eum. 298.
4. Prometh. 320-8.
5. Perzsák. 820.
6. U. o. 750. Hiket. 404. v. ö. Ditt-
rich i. m. I 72 sköv.
7. Prometh. 1034-5, 1057-8,
1070. Eum. 369-71.
8. Prometh. 445-71, 493-514.
9. Eum. 84-5, 200-3.
10. Agam. 228.
11. Khoeph. 312, Prometh. 105,
Agam. 218, 338, 41, 72. A. Blumenthal mutatott rá arra a lélektani tényre, hogy a súlyos sorsszerűségnek ez a gondolata nem hasonlítható az ázsiai fatalizmus eltompult hitéhez, hanem ez: das ehrfürchtige Ertragen des Geschehenen. (Aischylos. 1924. 66 l.).
12. Agam. 383, 774; Prometh. 765-73.
13. Eum. 1032 sköv. Prometh. 248, 265-6.
14. Eum. 301-3, 317-20.
15. Agam. 177 sköv.
16. Soph. Oid. 280-1, 860.
17. Sophokles életábrázolása a költő és pap kettős problémalátásából kapja legmélyebb színeit. Th. Birt. Von. Homer... 1928. 215 l.
18. Ant. 452, 854; Oid. Kol. 1381.

19. U. o. 253, 280, 1085, 1538-
7. V. ö. Dollinger i. m. 262 l.
20. Oid. 1186-1220.
21. Aias 132-3; Oid. Kol. 272.
A. Blumenthal, Sophokles. 1936. 106-113 lk.
22. Aias. 127.
23. Oid. 1371 sköv.
24. U. o. 813-7.
25. U. o. 885, 891; Ant. 6, 13-4.
26. Oid. Kol. 394.
27. U. o. 1650-64.
28. U. o. 548, 974.
29. U. o. 342, 345, 1365-8.
30. Ant. 452 sköv. Oid. 265, 350.
V. ö. M. Wundt. G. E. I. 236 l.
31. Oid. Kol. 258-9.
32. Ant. 371, 603.
33. U. o. 48.
34. U. o. 454-5, Aias. 479-80.
35. El. 185, 807 sköv. V. ö. Ditt-
rich i. m. I 89 l.
36. Ant. 1023-33, 1113-4. Csengery J. Soph. drámái. Bev. XXII-XXIII.
37. Oid. 253, 265 Ant. 311-3, 701-2. Oid. Kol. 279-81, 806-7, 1125-8.
38. Erre utal a lélekalakítás más területéről Prohászka. O. Ö. M. XVIII. 121 l.
39. Gondoljunk csak Iphigenia, Oretes és Pylades találkozására és menekülésük előkészítésére. Továbbá Iphigenia személyes hősiességére, aki önként vállalja magára hazaszeretetből (és dicsőségvágyból), hogy a jós által értel-

mezett istenrendelésből kifolyólag
 őt feláldozzák. Aul. 1503, 1441–7,
 1457, 1473.

40. Iph. Taur. 1486.
 41. Herakl. 1242 sköv. Iph. Taur
 372.

A diadalmas ember.

1. Ol. VI 68, Nem. III. Isthm.
 III. 6, Azonkívül Aias, Perseus,
 Antilochos, Kastor, Hektor, Achil-
 les, (Pindarus, Carmina. ed. O.
 Schroeder. 1914.).

2. Isthm. V 1, VI 15.
 3. Ol. I 36, 106.
 4. Ol. IX. 28, 103.
 5. Ol. IX 110.
 6. Nem. X. 29.
 7. Ol. XIII 63, 147; Pyth. X 10.
 8. Ol. VIII 66.
 9. Isthm. III 5.
 10. Ol. XIII 27.
 11. Ol. I 64, Pyth. III 29.
 12. Ol. VI 91, XIII 30, Pyth. VIII
 15, Nem. I 65, Isthm. VII 46.
 13. Ol. II 33, Pyth. III 86, V 54,
 Isthm. VI. 42, Nem. VII 19.
 14. Pyth. VIII. 92.
 15. U. o.
 16. Nem. VI 3.
 17. Nem. IX. 47,
 18. Isthm. IV 12, VI 43,
 19. Ol. I 115.
 20. Nem. XI 14–5.
 21. Ol. I 116, III 43.
 22. Nem. VII 55.
 23. Pyth. II 88.
 24. Ol. II 65–69, Pyth. I 15.
 25. Ol. I 37 sköv. VIII 25, IX.
 29, Nem. X 49–50, Pyth. III 10
 sköv.
 26. Pyth. III 13.
 27. Nem. VI 1.
 28. Ol. IV 3. Pyth. X 69.
 29. Ol. IV. 10. Isthm. IV 60.
 30. Pyth. X 23.

31. Pyth. V 2, IV 187; Ol. II 58,
 VII 89, VIII 6, X 20, Nem. V 52,
 Isthm. V. 17. V. ö. H. Gundert.
 Pindar u. sein Dichterberuf. 1935.
 26, 116 sköv. lk.

32. »Idea etica e interpretazio-
 ne etica del mito.« G. Coppola,
 Introduzione in Pindaro 1931. XIV.

33. V. ö. Gundert i. m. 118 sköv.
 34. Nem. I 9, Ol. V 24.
 35. Pyth. XII 27.
 36. Nem. III 20, V 40, Pyth. VI
 28, X 68, VIII 45.
 37. Nem. I 28,
 38. 205 fr.
 39. Ol. II 72, Pyth. II 86.
 40. Pyth. I 89.
 41. Nem. VIII 41.
 42. Ol. VI 72, Nem. VIII 35–6.
 43. Isthm. V 45.
 44. Nem. V 47, Ol. V 15.
 45. Isthm. III 4.
 46. Pyth. I 53, VII 45, Nem. VIII
 37–8.
 47. 126 fr.
 48. Nem. II 13, III 19, Ol. VIII
 19.
 49. Isthm. III 3, Ol. IX 4.
 50. Pyth. VIII 22, Isthm. V 22,
 VI. 66. Nem. V 8.
 51. Ol. IX. 24–5, XIII 5–7.
 52. G. Coppola. i. m. XIV. 1.
 Isthm. IV. 48, Pyth. II 83–4.
 53. V. ö. «... minő lángszárnyú
 ész.» Kazinczy F.: Szemere Pál-
 hoz VII levél.
 54. G. Coppola. i. m. 221 sköv.

Utószó.

1. Prohászka O. Ö. M. VII 8 l.

TARTALOMJEGYZÉK

I. BEVEZETÉS.

Oldal.

1. Az életszemlélet és erkölcsi érték fogalma	3
2. A görögség szerepe az erkölcsi értékelés kialakulásában	6
3. Hogyan közelíthető meg fejtegetéseinkben az ókori embereszmény és paideia-gondolat?	10

II. AZ EMBER ÉS KOZMOSZ KAPCSOLATA.

1. A mítikus világnézés kora	13
2. A természeti és metafizikai világkép	20
A) A TERMÉSZET KÉPE	21
B) AZ ERKÖLCSISÉG ESZMÉJÉNEK ELSŐ TUDATOS JELENTKEZÉSE	23
3. A túlvilági hit	29

III. EMBER ÉS ÉTOSZ.

1. Az individuálizmus kezdetei	31
A) A LÍRAI KÖLTÉSZET	33
B) NÉPMESE	35
C) A SZOFISTÁK	37
D) EURIPIDES	40
E) ARISTOPHANES	41
2. Az emberi hivatás — az élet értelme	42
SOKRATES ÉS A TEORETIKUS ERKÖLCSI ESZMÉLŐDÉS KEZDETEI	42
3. A lét és érték szintézis-kísérlete	48
A) EGYÉN ÉS ÉTOSZ	48
a) PLATON	49
α) Erénytana	50
β) Jellemlélektana	54
γ) Az idea és a legfőbb Jó	55
b) ARISTOTELES	60
α) Erénytana	61
β) Jellemlélektana	62
γ) A fennkölttelkütség	63
δ) A boldogság	64

	Oldal.
c) A KYNIKUSOK	67
d) A KYRÉNEI ISKOLA	70
e) A SZTOA ÉLETSZEMLELETE	72
1. Az értékválósító személyiség	72
2. A sztoa erénytana: α) Tudás; β) Az erény fajtái; γ) Aszkézis; ϵ) A sztoikus „bölcsh” eszménye δ) A boldogság	73
f) AZ EPIKUREIZMUS	80
B) KÖZÖSSÉG ÉS ÉTOSZ	83
a) PLATON ÁLLAMTANA	84
α) Az ember szerepe az államközösség életében β) Hogyan válik alkalmassá az egyén a közös- ség szolgálatára?	86
b) ARISTOTELES ÁLLAMTANA	89
c) A PAIDEIA	91
d) A MŰVÉSZET ÉS PAIDEIA	99

IV. EMBER ÉS SORS.

1. A tragikus ember	101
A) AISCHYLOS	101
B) SOPHOKLES	104
C) EURIPIDES	108
2. A diadalmas ember	109
PINDAROS	109

V. UTÓSZÓ.